اقبالیات

جلد نمبر ۵۸	جنوری-جولائی ۲۰۱۷ء	شمارہ نمبر ۱، ۳

اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی، مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دو شمارے اقبالیات (جنوری، جولائی) دو شمارے *Iqbal Review* (اپریل، اکتوبر)
ISSN: 0021-0773

بدل اشتراک

پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۱۵۰/- روپے	سالانہ: ۶۰۰/- روپے
بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک)	فی شمارہ: ۱۶ امریکی ڈالر	سالانہ: ۲۰ امریکی ڈالر

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں

اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور
Tel: [+92-42] 3631-4510
[+92-42] 9920-3573
Fax: [+92-42] 3631-4496
Email: info@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

مندرجات

قلمی معاونین

ڈاکٹر خالد الماس	اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ فلسفہ، گورنمنٹ اسلامیہ کالج، لاہور
ڈاکٹر محمد رمضان	اسسٹنٹ پروفیسر، صادق پبلک سکول، بہاولپور
عبدالخالق بٹ	سینر جی ایڈورٹائزنگ، پلازہ ایف ٦، دوسری اور تیسری منزل، ایف ١٠، مرکز اسلام آباد
سمینہ حسنین	اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامی تاریخ، یونیورسٹی آف کراچی، کراچی
محمد مسعود الحسن بدر	لیکچرر، فوجی فاؤنڈیشن کالج برائے طلبہ، نیولالہ زار، راولپنڈی
انجینئر اطہر وقار عظیم	مکان نمبر ١٦٤٠، گلی نمبر ١٧، سیکٹر آئی- ١٠/١، اسلام آباد
ڈاکٹر الماس خانم	اسسٹنٹ پروفیسر، جی سی یونیورسٹی، لاہور
سمیع الرحمٰن	٩٩- جے، ماڈل ٹاؤن، لاہور
شہزاد رشید	شعبہ ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

جدید ناروی فلسفہ ۔ مستقبل کی سمت پیش قدمی کا جنون

بارن جی سکر بک / جیوڈتھ لارسن / ڈاکٹر خالد الماس

پس منظر

دوسرے ممالک کی طرح ناروے میں بھی فلسفہ ایک بار پھر سے زبان زد خاص وعام ہے۔ اشاعتی اداروں سے اخبار ور سائل تک یہ چلن واضح دکھائی دیتا ہے۔ دیکھتے ہی دیکھتے ایک طویل فکری دور کا خاتمہ ہو گیا ہے جس نے یہ تاثر چھوڑا کہ جدید معاشرے کو دَر پیش گھمبیر سوالات کے جواب محض سیاسی اور کاروباری فضا میں نہیں ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ ساٹھ اور اوائل ستّر کی دہائی میں ناروے میں فلسفے سے دلچسپی محض ماؤنوازوں (Maoists) کی سیدھی سادی سوچ تک محدود تھی۔ بعد ازاں، یہ کاروباری روشن خیالوں کے ہاں پروان چڑھی، جسے عوامی حلقوں کے سنسنی خیز رجانات سے مزید پذیرائی ملی۔ یہ وہ دَور تھا جب مشکل سوالات اُٹھانے کی بجائے، آسان جوابات دینے کو ترجیح دی جاتی، مگر مغالطہ آمیز سوچ کی مدت طویل نہیں ہوا کرتی۔ سطحی فکر کا وقت گذر چکا، اب سنجیدہ بالغ نظری کی ضرورت ہے۔

بطور پیشہ فلسفہ سے وابستہ حضرات کے لیے ایسی نئی تبدیلی بہت معنی خیز ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آج فلسفہ میں دلچسپی معروف فلسفیانہ نظریوں کے مابین محض ایک پینڈولم کے ناچ کی طرح نہیں جہاں ایک نظریے سے دوسرے نظریے کی طرف رغبت رکھی جاتی ہے اور بس۔ آج کے جدید معاشرے میں فلسفے کی پشت پر سائنس کی صورت میں ایک بندر سوار ہے۔ دراصل، نوبہ نو سائنسی تناظر میں دنیا کو دَر پیش خطرات، زندگی کے بدلتے ہوئے طور اطوار اور اقدار کی وجہ سے انسانوں کی رہنمائی کی ضرورت بڑھ گئی ہے۔ یہ خطرہ حقیقت لگنے لگا ہے کہ کرۂ ارض اب انسانوں کے لیے ایک محفوظ مسکن نہیں رہا۔ اِس لیے ہم جدید دَور کے زمینی حقائق سے نظریں نہیں چُرا سکتے۔

آج سائنسی فکر کے بارے میں سنجیدگی سے غور و فکر کرنا وقت کا تقاضا ہے۔ اس پر ناقدانہ بحث ہونی چاہیے۔ اس کے متعلق یک طرفہ نقطۂ نظر اپنانا، کسی طور بھی مناسب نہیں۔ ضرورت اِس اَمر کی

ہے کہ سائنسی فکر سے متعلق مباحث بیک وقت جدید ترین سائنسی خدمات اور فلسفیانہ بصیرت کے حامل ہوں۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے مباحث کے قطعی نتائج کبھی سامنے نہ آپائیں گے، مگر اِن کی وجہ سے فکر و نظر کی سطح ضرور بلند ہوگی اور فکری کج رویوں میں کمی آئے گی۔ اِس تناظر میں دیکھا جائے تو یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ فلسفیانہ مباحث جدید معاشرے کی جائز اولاد ہیں۔ اِس حوالے سے، فلسفہ جدید دنیا کو دَر پیش کسی بھی بحران سے نپٹنے کے لیے ایک فوری سکون کا دَرمان بن سکتا ہے۔

آج فلسفے میں بڑھتی ہوئی دلچسپی کا کم از کم ایک سبب یہی ہے جسے ہم دیکھ رہے ہیں۔ ایک خاص حد تک شاید یہ تناظر خود اپنی جگہ بہت اہمیت کا حامل ہو، لیکن ہم گمان کر سکتے ہیں کہ جدید معاشرے میں کسی بھی شکل میں فلسفے میں دلچسپی کبھی ماند نہیں پڑے گی۔

اس حوالے سے، ناروے بھی اِس سے مُبّرا نہیں۔ لیکن اگر ہم اس ملک کی مخصوص صورتِ حال کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے بات کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ اِس ملک میں فلسفے کا حال ماضی کی بہ نسبت آج کہیں زیادہ بہتر ہے۔ آج جملہ نارڈیائی (Nordic) یونیورسٹیوں کے مقابلے میں ناروی (Norwegian) یونیورسٹیوں میں تمام طلبہ کو فلسفہ کا ایک ابتدائی کورس لازماً پڑھنا ہوتا ہے، جسے "فلسفے کا امتحان" (examen philosophicum) کہا جاتا ہے۔ ناروے نے یہ نظام ڈنمارک سے مستعار لیا جو خود ڈنمارک نے جرمن یونیورسٹیوں کی روایت سے متاثر ہو کر اپنایا تھا، لیکن دوسرے نارڈیائی ممالک نے اِسے بعد ازاں تیاگ دیا۔ اِس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناروی معاشرے کی فلسفیانہ فضا یورپی معاشرے کی فلسفیانہ فضا اور دیگر شعبۂ علوم کے مقابلہ میں کہیں زیادہ اہمیت کی حامل ہے۔ اوسلو (Oslo) یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ میں ساٹھ سے زیادہ فلسفے کی مستقل اسامیاں موجود ہیں، جس کی وجہ سے یہ دنیا کے بڑے شعبوں میں سے ایک شمار کیا جاتا ہے۔ برگن (Bergen)، ٹرونیڈ ہیم (Trondheim) اور ترومشو (Tromsø) میں کوئی بیس کے قریب اسامیاں موجود ہیں جو کہ اتنی تھوڑی بھی نہیں، بشرطیکہ اُن کا موازنہ بین الاقوامی سطح پر کیا جائے۔ علاوہ ازیں، کچھ علاقائی کالجز جیسے بوڈو (Bodø)، بوَ (Bø)، کرسچین سینڈ (Kristiansand)، للّی ہیم ((Lillehammer اور ستاوینگر (Stavanger) میں بھی اب مستقل اسامیاں پیدا کی گئی ہیں۔ اِن اِداروں میں نہ صرف بہت سے فلسفی ہیں بلکہ ان میں سے کئی تو عوام میں بھی مقبول ہیں۔ جنگِ عظیم کے بعد اِن فلسفیوں نے مختلف حوالوں سے اپنی پہچان بنائی ہے۔

بہر حال اب تک جو کہا، سو کہا۔ اچھا رہے گا اگر یہاں اُن مشکلات کو یاد کر لیا جائے جو اس ملک کے

فلسفیوں کو ابتدائی دِنوں میں اُٹھانا پڑیں۔ ۱۸۱۳ء سے جنگِ عظیم دوم کے بعد، اوسلو (Oslo) میں رائل فریڈرک یونیورسٹی (Royal Frederiks University)، ملک کی وہ واحد یونیورسٹی تھی جس میں اوسطاً فلسفے کی صرف ایک اسامی موجود تھی۔ مزید بر آں، ناروے کے بانی حضرات میں سے ایک طاقتور سیاست دان اور یونیورسٹی کے ترجمان انٹون مارٹن شویگارڈ (Anton Martin Schweigaard) نے ۱۸۳۰ء میں یونیورسٹی میں فلسفے کو با امر مجبوری قایم رکھا ہوا تھا۔ وہ ملک اور یونیورسٹی کو جدید خطوط پر استوار کرنے کا خواہاں تھا۔ اس کے نزدیک، مفید سائنسی اور عملی مضامین (جیسے شماریات اور برطانیہ کی قومی معاشیات) کو فلسفیانہ قیاس آرائیوں اور غیر مروّجہ زبان پر ترجیح دی جانی چاہیے۔ جہاں بالخصوص جرمن فلسفے کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ ۱۸۳۵ء میں ۲۶ سال کی عمر میں اُس نے یہ بغض نکالا تھا کہ "جرمن فلسفہ بہت سی برائیاں کر چکا، بہت سے فطین ذہنوں کو بھٹکا چکا، اب وقت آ گیا ہے کہ اس کا کچھ کیا جائے۔" بہت حد تک وہی ہوا جو شویگارڈ (Schweigaard) نے چاہا تھا۔ مادی اور ثقافتی، ہر دو لحاظ سے ملک کو ترقی کی ضرورت تھی۔ کام بہت بڑے تھے اور بالکل واضح تھے۔ وہ دقیق سوالات اُٹھانے کا وقت نہ تھا۔ یہ وہ دور تھا جب لکھاری اور پادری روحانی مسائل کے بارے میں غور و خوض کر سکتے تھے، لیکن فلسفیوں کی چنداں ضرورت نہیں تھی۔

اس وجہ سے (ہم کہہ سکتے ہیں) ہمارا ملک اپنے پیروں پر کھڑا ہوا، یہاں تک کہ ۱۸۱۴ء سے لے کر ۱۹۴۰ء تک، دُنیا کی طاغوتی طاقتوں کے ساتھ اس کی پہلی اہم ملاقات طے پائی۔ وقتی مزاحمتوں اور مصائب کے باوجود ہمارا ملک سماجی بندھنوں کو توڑتے ہوئے باہمی تعاون کے باعث قایم ہو گیا۔ اس میں ایک عملی اورافادی جذبہ موجزن ہو گیا۔ لکھاریوں نے لکھا، مبلغوں نے تبلیغ کی اور حکومتی کارپردازوں نے فلسفیانہ سوالات سے گہری رغبت کو پھر سے اُبھارا۔ اب وقت آن پہنچا ہے کہ خرافات چھوڑ دی جائیں۔ (جیسے خیال کیا جاتا ہے کہ تقریباً ۱۹۰۵ء میں، سویڈن کے ساتھ جاری کشمکش کے آخری دور میں کرسچین مائیکل سین (Christian Michelsen) نے بجورشٹر نے بجورنسن (Bjørnstjerne Bjørnson) کو یہی کہا تھا۔

اِن معنوں میں، ہم نے ادبی اور سیاسی رنگ میں رَنگی ترقی یافتہ ثقافت کو تو حاصل کر لیا لیکن اس میں فلسفیانہ رنگ نہ آ سکا۔ مثال کے طور پر، سیکنڈری سکول کی سطح پر ہمیں ہندوستان کی غذائی صورتِ حال جیسے مفید اور ظاہری طور پر کارآمد عنوانات کے بارے میں مضامین لکھنے سکھائے گئے لیکن روحانی اور سرّی علوم جیسے گنجلک مضامین کے متعلق کچھ نہ سکھایا گیا، مثلاً جو اُن طلبہ کے لیے ضروری تھے جو

فرانسیسی بیچلر شپ کے لیے پڑھ رہے تھے۔ ناروی لوگ عملیت پسند تھے، غالباً شاعر بھی تھے اور مذہبی بھی۔ لیکن فلسفیانہ ذوق کے حامل نہ تھے! انھوں نے خود کو فطری گردانا، حالانکہ دوسروں کے لیے وہ اجنبی ہی رہے۔

شیوگارڈ (Schweigaard) کا ساتھی، اٹارنی ونجے جو بحیثیت شاعرا سمنڈا ونجے ولاؤسن (Aasmund Vinje Olavsson) زیادہ مشہور ہے....نے واضح طور پر یہ جان لیا تھا کہ شیوگارڈ (Schweigaard) نے نہ صرف جرمن فلسفہ کی اینٹ سے اینٹ بجائی بلکہ جملہ فلسفہ کو گزند پہنچایا۔ وہ اپنے ملک کو جرمنی کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے سے دُور اور فرانسیسی وانگریزی فلسفۂ استقرا سے قریب کرنا چاہتا تھا۔ دراصل، وہ ہر طرح کے نام نہاد فلسفے سے بُعد رکھنے کا خواہاں تھا تاکہ اُس کے "تحلیلی وتشریحی طریقۂ کار" (analytic-descriptive method) کے علاوہ کسی کو بھی خاطر میں نہ لایا جاسکے۔ وہ عملی نوعیت کی عقلِ سلیم یا فہمِ عامہ کا شیدائی تھا اور خود کے ہاتھوں سے جو چھوا نہ جاسکے، اُس کے ماسوا ہر طرح کی فکر کو دَر خورِ اعتنانہ سمجھتا تھا۔ اُس کے نزدیک، صرف تجربہ پر مبنی فکر ہی اس قدر واضح، عملی، سود مند اور حقیقی ہونی چاہیے کہ جس کا کوئی کَنارنہ ہو۔

احیا: ایک نیا تصفیہ

جب ستائیس سالہ نوجوان آرنے نیئس (Arne Næss)، جو گاہِ دانشمندی کے طور پر مشہور ویانا (Vienna) سے نیا نیا اپنے وطن پہنچا تھا، نے ۱۹۳۹ء میں اوسلو (Oslo) یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ میں پیشہ وارانہ طور پر اپنی ذمہ داریاں سنبھالیں، ناروی فلسفہ میں تبدل آیا۔ نئے دلائل وبراہین کی ضرورت پر زور دینے اوراصلی وحقیقی نوعیت کے فلسفیانہ موضوعات کو اُٹھانے اور مروّجہ تعلیمی ڈھانچے کی ظاہری وضع قطع سے بیزاری ظاہر کرنے کے سبب اپنے غیر رسمی طرز کی بنا پر نیئس (Naess) نوجوانوں میں مقبول ہوا جن میں سے زیادہ تر فلسفی، اگرچہ نفسیات اور سماجی علوم کے لوگ بھی، اُس میں شامل تھے، جیسے، ویلہلم آوبرٹ (Vilhelm Aubert)، ایلسی بارتھ (Else Barth)، میابرنر (Mia Berner)، نلز کرسٹی (Nils Christie)، انگیمنڈ گلووَگ (Ingemund Gullvåg)، آرلڈ ھالینڈ (Arild Haaland)، ہاریلڈ اوفستاد (Harald Ofstad)، سٹائن روکان (Stein Rokkan)، راگنار رومیتویٹ (Ragnar Rommetveit) اور ہرمان ٹونیسن (Hermann Tønnessen)۔

ویانا میں نیئس (Naess) نے وائنر حلقے (wiener circle) کے نام سے مشہور منطقی تجربیت

پسندوں کے سیمینار منعقد کروائے تھے۔ ویانا میں داخل ہونے سے پہلے وہ سپائی نوزا (Spinoza) کے فلسفہ کا گرویدہ تھا۔ بعد ازاں اُس نے تجربی اصول کو اپنایا اور پھر اُسے فلسفۂ زبان پر لاگو کرنا چاہا۔ ۱۹۳۶ء میں قیامِ ویانا کے دوران، اُس نے اپنا مقالہ (Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten) رقم کیا۔ اس میں اُس نے ثابت کیا کہ انسانی افعال بشمول سائنس بطور میدانِ عمل کو معروضی مشاہداتی حوالوں سے بیان کیا جاسکتا ہے، جیسے کہ یہ وظیفہ کسی دوسرے سیّارے پر مقیم کسی ناظر نے کیا ہو جو ہماری زبان سے چاہے نابلد ہو مگر ہمارے ہر فعل سے شناسا ہو۔ کرداری اصطلاحات میں، انسانی افعال کی تفہیم بشمول سائنس کی یہ مساعی جلد ہی ایک طویل تنقید کا ہدف بن گئی۔ اِن مباحث کے دوران، تجربیت پسندانہ فلسفے کی رُو سے، نیئس (Naess) خود تنقیدی کا شکار ہو کر بالآخر ایک متشکک بن بیٹھا۔ بہت سے امکانات اور ممکنہ تناظرات ہوسکتے ہیں۔ افعال کو مختلف زبانوں میں سمجھا جاسکتا ہے۔ اِس آزاد اور روشن خیالی کی وجہ سے نیئس (Naess) نے اپنے عمیق ماحولیاتی (deep-ecological) فلسفہ کا تارَو پودبُنا۔ وہ اِسے "ماحولی حکمت" (eco-sophy) کہا کرتا تھا۔ چنانچہ وہ ایسے حلقے میں آپھنسا جہاں اُس پر نوجوانی میں چڑھا سپائی نوزا (Spinoza) کے فلسفہ کا خمار، اُس کی ماحولی حکمت میں بھیس بدلے چُغے کی صورت میں نمایاں ہوا۔

اِس دوران میں بہت کچھ ہوا۔ طلبہ کی تیزی سے بڑھتی ہوئی تعداد کے باعث یونیورسٹیوں کی توسیع ہوئی اور وہ ایک سے چار ہوئیں۔ لا محالہ، فلسفیوں کے لیے اسامیاں پیدا ہوئیں اور اپنے اپنے آزاد خیالانہ رجحانات اَپنائے، نیئس (Naess) نے اِس قضیے کو پروان چڑھایا کہ وجودی (existential) اور مظہری (phenomenological) فلسفوں سمیت بہت سے فلسفوں کو ایک ہی پھندے میں پھانسا جاسکتا ہے۔ اِس خیال نے سویڈن کے تقلید پسند تجربی ہمنواؤں کو شدید ذہنی صدمہ پہنچایا۔ اس سب کے نتیجہ میں، ساٹھ اور ستّر کے عرصہ میں، فلسفہ کے حامل ایسے بہت سارے سکولوں میں ناروی فلسفہ عام ہوا، جن کے مابین بہت دلچسپ مباحث ہوا کرتے۔

سقراطی سکجروہیم (Skjervheim)

پیشہ وارانہ سطح پر نیئس (Naess) کی ابتدائی کرداریت پسندی نوجوان نسل کی بے محابا تنقید کا نشانہ بنی۔ اپنے مقالہ از ۱۸۵۷ء "معروضیت اور مطالعۂ انسان" (Objectivism and the Study of Man) میں، ہانز سکجروہیم (Hans Skjervheim) نے اِرادے کے تصور کے بغیر

انسانی افعال کو معروضی طور پر بیان کرنے کی کوشش کو اپنی فیصلہ کن تنقید کا نشانہ بنایا۔ لیکن یہ محض کوئی "دروں خانہ فلسفیانہ تنقید" نہ تھی، جسے ہم زبان کے اثباتی فلسفہ کی مظہریاتی تنقید کہہ سکتے ہیں۔ یہ سماجی علوم کے اثباتی عنصر پر بھی تنقید تھی۔ ایک لحاظ سے، یہ سائنس کی تنقید بھی تھی۔ تاہم، یہ تنقید، سیاسی طور پر موزوں تنقید بھی تھی، یعنی، یہ اُن پیشوں پر بھی تنقید تھی جو باہمی رشتوں کو معروضی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

سکجروہیم (Skjervheim) کرشماتی طرز کا سقراطی (Socratic) فلسفی تھا جو بہت سے علاقوں میں گھوما پھراتھا۔ اُس کی اپنی سیاسی تنقید کا ہدف معروضی طور پر انتظام واہتمام رَوا رکھنے والے تعلیم سے میڈیا، فلاحی ریاست کے پیشہ وروں سے نَوروشن خیال سفارتی نمائندوں کی آلاتی اور تکنیکی فکر کے رجحان کی طرف تھا۔ بحیثیت سقراطی دانشور، سکجروہیم (Skjervheim) نے فوری اور مقامی بیٹھکوں سے لے کر رسمی دعوتوں اوراجتماعوں، یا، اخباروں اور رسالوں میں بہت طرح کے ٹاکروں اور مباحثوں میں بھرپور حصہ لیا۔

اَرض وثقافت کے تناظر میں، یہ یادرکھنا بہت ضروری ہے کہ سکجروہیم (Skjervheim) اُن میں سے ایک تھا جس نے وجودی اور مظہری فلسفے جیسے نام نہاد یورپی (continental) فلسفے اور بالخصوص جرمن فلسفہ، گو فرانس سے بھی، تحریکات کو متعارف کرایا۔ جنگِ عظیم دوم کے بعد بالکل اوائل میں، ناروے کا مغربی ممالک، خصوصاً جرمنی کے ساتھ تعلقات کا نارمل ہو جانا ایک اہم کام تھا۔ لیکن سکجروہیم (Skjervheim) ہی محض اِن رجحانات کو متعارف کرانے والا تنہا آلۂ کار نہ تھا۔ وہ اُن میں سے ایک تھا جو بین الاقوامی سطح پر جرمنی اور فرانس کے یورپی (continental) فلسفے اور انگریزوں کے تحلیلی (analytical) فلسفے میں دلچسپی رکھتا تھا۔ ناروی فلسفی کئی طریقوں سے یورپی (continental) اور تحلیلی (analytical) فلسفوں کے مابین محاذ آرائی کا شکار تھا۔ ایسے مباحث کبھی ناروے اور کبھی دوسرے ممالک میں چھڑے رہتے۔ اس نسبت سے، یہاں، یہ بات خصوصی طور پر غور طلب ہے کہ جرگن ہابرماس (Jurgen Habermas) اور کارل اوٹو اپل (Karl-Otto Apel) اُن میں سے تھے جو سکجروہیم (Skjervheim) سے بہت متاثر تھے۔

یورپی (continental) اور تحلیلی (analytical) فلسفوں کے مابین تعلق پر مباحثہ میں حصہ لینے والوں میں سے ہمیں، انگیمنڈ گلووَگ (Ingemund Gullvåg) جس نے انسانی افعال کو اپنی عقلیت پسندانہ اصطلاحات کے تجزیے کی رُو سے بیان کیا، نٹ ایرک ترانوئے (Knut Erik Tranøy)، جس نے سائنسی طریقۂ کار کو بنانے والے تشکیلی حصوں کا بڑے قائل کر دینے والے انداز

میں تجزیہ کیا، جیکوب میلوئی (Jakob Meløe)، جس نے مرحوم لڈوگ وٹگنسٹائن (Ludwig Wittgenstein) کے کام پر مبنی نیئس (Naess) کی کرداریت پسندی پر تنقید کا بیڑہ اُٹھایا اور ڈیگفن فولیسدال (Dagfinn Føllesdal) جس نے ہسرل (Hussrel) کے پیدا کردہ مظہری فلسفہ کے ساتھ تحلیلی فلسفہ کو ملایا، ان کا تذکرہ ضرور کرنا چاہیے۔ اس سیاق وسباق میں، ہم اپنے آپ کو میلوئی (Meløe) کے دو بیانات تک محدود کر سکتے ہیں۔ افعال کے غیر معمولی تجزیے کے بعد میلوئی (Meløe) نے یہ واضح کرنے کی کوشش کی کہ نہ صرف افعال کو کرداری لحاظ سے اُجاگر کرنا نامناسب ہے (جیسے کہ اوائل میں نیئس (Naess) نے کیا) بلکہ یہ بھی ناموزوں ہے کہ اُن افعال میں اِرادوں کو شامل کیا جائے، جن کی توجیہ طبعی حوالوں سے کی جاتی ہے۔ افعال کو محض عالمِ حیات کے علاقہ سے بیان کرنا، (وہ جگہ جہاں افعال حقیقتاً سر زد ہوتے ہیں) ، تب ہی ہم انسانی افعال کی کوئی تسلی بخش صراحت ڈھونڈنے کے اہل ہو سکتے ہیں۔ اس نکتے کی بنیاد پر میلوئی (Meløe) نے اپنے مظہری تجزیے کو آگے بڑھایا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اُس نے پہلے ہائیڈیگر (Heidegger) اور پھر وٹگنسٹائن (Wittgenstein) کو ملا کر آگے کی بات کی۔ یہ اس طرح ہوا جب کانٹ (Kant) کے طرز کو نقطۂ آغاز کے طور پر استعمال کیا گیا۔ میلوئی (Meloe) نہ صرف صحیح طور پر افعال کی وضاحت پر بلکہ ان گوناگوں افعال کو تشکیل دینے والی ماقبل مختلف حالتوں کی بھی نشاندہی کرنے پر مُصر رہا۔ اِس لحاظ سے گویا، وہ تشکیلی حالتوں کی تلاش میں سرگرداں رہا۔

سیاسی طور پر فعال فلسفی

جیسے کہ سکجروہیم (Skjervheim) نے اپنے گرد نوجوان فلسفیوں اور محققین کو جمع کر رکھا تھا، بعینہ جیکوب میلوئی (Meløe) کے گرد اُس کے ہم خیال "جیکوبی" بھی جمع تھے۔ تاہم یہ دونوں گروہ کسی بھی طور پر ایک دوسرے سے بالکل مختلف نہ تھے۔ اور نہ وہ کثرتیتی فلسفیانہ کمیونٹی میں بنے محض ایسے اِکھٹ میں سے تھے جنھوں نے سر اُٹھار کھا تھا۔ بہر طور، کچھ عرصہ بعد ناروی فلسفہ کئی جہتوں میں بٹ گیا اور جتنا ہم موجودہ زمانے کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اُتنا ہی مشکل ہو جاتا ہے کہ لوگوں اور جہتوں کا تعین کیا جا سکے۔ لیکن اگر ہم دوسری جنگِ عظیم کے بعد کے محض ابتدائی دس برس تک خود کو محدود کر کے جائزہ لیں، وہاں پھر بھی دو خواص اِتنے اُبھر کے سامنے آتے ہیں جن کا ذکر کیے بغیر نہیں رہا جا سکتا۔ وہ ایسے خواص ہیں جو آج بھی کسی وبا کی طرح ناروی فلسفہ کو شدید طور پر متاثر کیے ہوئے ہیں۔ (الف) ایک جانب سائنسی علوم، بالخصوص انسانی علوم کے ساتھ گہرا قریبی تعلق، (ب) دوسری جانب

سیاسی علوم کے ساتھ گہرا قریبی تعلق۔

ہم نے پہلے نکتے (الف) کو، نیئس (Naess) سے لے کر سکجروہیم (Skjervheim) اور میلوئی (Meløe) تک شروع ہونے والے نظریۂ زبان اور نظریۂ عمل کے متعلق مباحث کے حوالہ سے چھیڑا ہے۔ اور یہاں ہم دوسری باتوں کے ساتھ، جون ایلسٹر (Jon Elster) کی منہاجی فردیت اور اونوند ہاگا (Ånund Haga) کی اُس پر تنقید کو بھی شامل کر سکتے ہیں۔

ہم نے دوسرے نکتے (ب) کو، آلاتی عقلیت پر سکجروہیم (Skjervheim) کی تنقید اور بالواسطہ طور پر نیئس (Naess) کی "عمیق ماحولیات" کے حوالہ سے سمیٹا ہے۔ یہ پوائنٹ ایک اضافی اظہار کا حقدار ہے۔ گو طلبہ کی تعداد کے بڑھنے سے اور ویت نام جنگ کے دوران بہت سے فلسفی سیاسی لحاظ سے فلسفی بن گئے، ناروی فلسفی ابتدائی دور میں بطور فلسفی ہی فعال تھے۔ جب فلسفہ دوسری جنگِ عظیم کے بعد ناروے میں پھلا پھولا، فلسفیانہ مباحث نازی ازم اور جمہوریت، جنگ اور امن کے مسائل کے متعلق مرکوز ہو کر رہ گئے۔ آرنے نیئس (Arne Næss) نظریۂ جمہوریت پر مبنی یونیسکو (UNESCO) کو پروجیکٹ کا ڈائریکٹر بن گیا، آرلڈ ہالینڈ (Arild Haaland) نے نازی ازم کی وجوہات پر اپنا مقالہ تحریر کیا۔ نیئس (Naess) نے عدم تشدد کی اخلاقیات پر کام کیا۔ (اس میں اُس نے ہندی فلسفہ اور گاندھی کو شامل کیا)، اور ہارلڈ اوفستاد (Harald Ofstad) نے ہماری کمزوریوں کی توہین کے طور پر نازی ازم پر تحریر مرتسم کی۔ ۱۹۶۸ء سے بہت پہلے ناروی فلسفہ سیاسی سوچ بچار کا حامل تھا۔

نام نہاد "مخالف ثقافتیں": کثرتیت کے لیے ایک ضمانت

آغاز میں ہم نے پوچھا، آیا فلسفے میں موجودہ دلچسپی کو محض وقتی جنون نہیں کہا جا سکتا، لیکن آیا جدید معاشرہ کو مصائب کا شکار دیکھا جا سکتا ہے جس کی بدولت فلسفہ میں دلچسپی کی طرف رغبت بڑھی ہے۔ اس نسبت سے، ناروے مستثنیٰ نہیں۔ لیکن ناروے میں فلسفہ غالباً دیگر کئی مغربی اقوام کی بہ نسبت کہیں زیادہ تبدیلیوں سے گذرا ہے۔ ہم نے پہلے ہی یہ واضح کر دیا کہ کیسے اِن میں سے کچھ تبدیلیاں اَبتر سے بہتر پوزیشن میں ظاہر ہوئیں۔ لہٰذا کوئی پوچھ سکتا ہے کہ ناروے میں ایسا تبدل کیوں آیا، اس کا کیا جواز ہے؟ ہر کسی کو ایسے سوالات کے جواب دینے میں محتاط ہونا چاہیے کیونکہ اس میں غالباً کئی عوامل کار فرما ہوتے ہیں۔ تاہم قاری کی دلچسپی کے لیے ہم کو اِن میں سے چند ایک کی آراء پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ شاید ہم اِتنا کچھ، کچھ یوں کہہ سکتے ہیں:

فلسفیانہ سرگرمی سے دیدہ دانستہ اغماض برت کر، جیسے کہ کسی حد تک شیوگارڈ (Schweigaard)

کے لفظوں کو سامنے رکھا جائے، ناروے کے اعلیٰ کار پرداز عملی اور غیر دانشورانہ سوچ کی طرف راغب ہوگئے۔ شاید، یہ تھوڑا افسوسناک ہوا۔ لیکن امور کے کئی پہلو ہوا کرتے ہیں اور یہ صورتِ حال اس سے مستثنیٰ نہیں۔ تمام امور کو مدِ نظر رکھا جائے تو اِسے ایک خوبصورت اتفاق، بلکہ یہاں تک کہ اِس کو دوگنی رحمت کہا جاسکتا ہے۔ پوری انیسویں صدی کے دوران اور بیسویں صدی کے اوائل میں غیر فلسفیانہ اور عملی طرز کے مضبوط اقدام اُٹھانے کے باعث، اعلیٰ کار پردازوں نے بہت سے عمدہ کام کر ڈالے۔ یہ وہ وقت تھا جب دُنیا ابھی بھی سادہ تھی اور اہداف واضح تھے اور قابو میں آسکتے تھے۔ جب دُنیا بتدریج زیادہ پیچیدہ ہوتی چلی گئی اور بالخصوص آخری جنگِ عظیم کے بعد حکمران طبقہ میں دانستاً خِرد و دانش سے چشم پوشی برتنے کے نتیجے میں کم از کم نوجوان اور ناقدانہ سوچ کی حامل نسل کے لیے سوچ و بچار کی حد تک یہ قدرے آسان ہوگیا کہ وہ اپنے موجودہ نظامِ حکمرانی کے خلاف کمربستہ ہو جائیں۔

اِس دوہرے نکتے کو اِس نقطۂ نظر سے تقویت دی جاسکتی ہے کہ ہمارے ملک میں نام نہاد مخالف ثقافتیں ہمیشہ قدرے مضبوط حیثیت کی حامل رہی ہیں، مثال کے طور پر سویڈن میں بھی اِتنی زیادہ مضبوط نہیں رہیں۔ نظریاتی لحاظ سے (کم از کم اب تک ضرور) بہت سے مختلف سیاسی اور ثقافتی کردار ہمیشہ سے موجود رہے ہیں۔ اِس سے فرق نہیں پڑتا چاہے وہ ناروے کی پارلیمنٹ میں ووٹ ڈالنے میں شریک ہوں یا یونیورسٹی کے کسی منصوبہ کے بارے میں منعقدہ مباحثہ میں شریک ہوں، یہ ہمیشہ ہوا کہ متبادل اتحادیوں میں ان کی شمولیت (کم از کم ماضی کی حد تک تو ضرور) رہی۔ لہذا، انتہا پسند طلبہ اور قدامت پسند اساتذہ ۱۹۶۰ء کے عرصہ میں یونیورسٹیوں کی جانب تکنیکی جہت کو ہر صورت میں لاگو کرنے کی مساعی کے خلاف باہم محاذ آرائی بنانے کے قابل ہوئے۔ مل جل کر انھوں نے مخالفین کو پسپا کیا۔ (جب کہ سویڈن کی یونیورسٹیاں، یونیورسٹی کی چانسری کو از سرِ نو منظم کرنے میں پھنسی رہیں۔)

مخالف ثقافت اور فلسفہ کے مابین تعلق، بعد ازاں اُٹھنے والی فکر کے لیے قدر و قیمت کا حامل ہوسکتا ہے۔ فلسفے کے لیے بحث و تمحیص کی ضرورت ہوتی ہے، بحث و تمحیص کے لیے کثرتیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ ناروی معاشرے میں کئی طرح سے ایک فرقہ وارانہ عنصر ہے، جیسے کہ ہم نے ساٹھ اور ستر کے ماؤنوازوں (Maoists) کی تبدیلی میں دیکھا ہے۔ بہت سے ناروی باشندے دوسروں کو بے عزت کرنے کا رجحان رکھتے ہیں، یعنی وہ انھیں بُرا سمجھتے ہیں، مثال کے طور پر، طبقاتی مخالفین (class enemies)، یا جنس پرست (sexist)، یا نسل پرست (racist)، جو ظاہری طور پر اپنی سماجی پہچان اور ذاتی تشخص کو مضبوط بنانے کا تاثر چھوڑتے ہیں، اور یوں ہماری دقیق جدید زندگیوں کو ایک مخصوص مفہوم بخشتے ہیں۔

تاہم، ناروی معاشرہ ایک خاص سیاسی اور ثقافتی رنگارنگی کو شاملِ حال رکھتا ہے۔ ہم کسی حد تک عادی ہیں کہ رنگارنگ ثقافت کے ساتھ نبھاہ کریں جو ایک خاص سیاسی قوت اور اثر رکھتی ہے۔ بہر طور، ہم کبھی بھی اس ہیئت کو واقعتاً نہیں چنتے۔ کوئی ہماری دو سرکاری زبانوں، مختلف النوع قسموں کے علاقائی جھگڑوں اور فلسفۂ حیات سے متعلق مسائل میں ایسے تناؤ کو دیکھ سکتا ہے۔ ہمیں خود کو اس حقیقت کا عادی بنانا پڑا کہ لوگ مختلف تھے۔ اس حوالہ سے اور ایک ابتدائی سطح پر ہم نے بس یہ سبق سیکھ لیا جو جدید (یا مابعد جدید) معاشرے کے ایک حصہ کو بناتا ہے۔ ایک گوناگوں دنیا میں رہنے کے لیے، کسی کو خارجی تناظرات سے اپنی خود کی دنیا کو دیکھنا سیکھنا ہوگا یا جیسے کہ فلسفی کہتے ہیں کہ خود کی سوچ پر پھر سے غور کرنا ہوگا۔ اس مفہوم میں، سیاسی اور ثقافتی تناؤ اور فلسفیانہ غور و خوض کے درمیان میں شاید ایک دلچسپ رابطہ موجود ہے۔ اور اس لحاظ سے یہ کامل طور پر ناقابلِ فہم نہیں ہے کہ فلسفہ آخری جنگِ عظیم کے بعد ایک بار پھر چل نکلا، ناروے میں خوب پھلتا پھولتا ہوا دکھلائی دیتا ہے۔

فلسفیانہ حیرت

فلسفہ پھر سے عام ہوا ہے۔ ہم ایک بار پھر سے فلسفہ کی کتابوں کے مطالعہ کی طرف راغب ہوئے ہیں، چاہے ہماری آنکھیں بوجھل اور بھاری کیوں نہ ہو جائیں۔ ابتدائی طور پر بہت سے لوگ اسے فلسفہ کا امتحان (examen philosophicum) دینے کی خاطر پڑھتے ہیں، کیونکہ یہ مطلوب ہوتا ہے۔ ابتدائی طور پر بہت سے "سوفی کی دُنیا" (Sophie's World) پڑھتے ہیں کیونکہ وہ ایسا چاہتے ہیں۔ لیکن معاملات بڑے دقیق طریقہ سے ایک دوسرے میں اُلجھے ہوتے ہیں۔ فلسفہ کا امتحان (examen philosophicum) کے لیکچرز کے بغیر، لیکچرز کے لیے مسودے نہیں ہو سکتے اور فلسفہ کا امتحان (examen philosophicum) کے لیکچرز کے مسودے کے بغیر، جسٹن گارڈر (Jostein Gaarder) بھی شاید فکشن کی صورت میں فلسفہ کی تاریخ نہ لکھ پاتا۔

ہمارے ملک میں فلسفہ پھر سے ترقی کی طرف گامزن ہوا ہے۔ اس وجہ سے، ہم خوشی اور حیرانی محسوس کر سکتے ہیں، جیسے کہ، ہمیں جسٹن گارڈر (Jostein Gaarder) کو مبارکباد دینا چاہیے اور اُس پر خوش ہونا چاہیے۔ لیکن سب سے بڑھ کر ہمیں زندگی اور دنیا.... سوفی کی دُنیا کے ساتھ ساتھ ہماری خود کی دُنیا.... کے بارے میں، حیران کن کھوج لگانا چاہیے۔ یہ تعجب ہے اور رہے گا کہ فلسفہ ہے، نہ صرف مطالعے کے میدان کی حیثیت سے بلکہ اِس حقیقت کے باعث کہ ہم یہاں موجود ہیں، اور جس قدر ہم اِس حیرانی سے دوچار ہوتے ہیں، ہم فلسفیانہ طور پر حیرانی کا شکار رہیں گے، چاہے ہم اسے جان

پائیں یا نہ جان پائیں۔ اور یوں فلسفہ ، جدید معاشروں کے وراثتی بُحرانوں کے لیے محض وقتی طور پر بتدریج کمی کا، یا صرف ہنگامی طور پر مدد کا، باعث نہیں ہو گا۔

ضمیمہ

اگر محولہ بالا غور و فکر سے ہمیں نتیجہ اخذ کرنے کی اجازت ہو تو فلسفہ جدید معاشروں کے لیے ایک سنجیدہ معاملہ رہے گا، اور ناروے میں اس کی صورتِ حال نسبتاً ایجابی رہی ہے۔ اگرچہ اس کے مستقبل کے بارے میں بہت سے سوالات اُٹھانے کی گنجایش ابھی بھی موجود ہے۔ ایک سنجیدہ فکر و نظر رکھنے کی حیثیت سے، ہم ناروے میں فلسفہ کے رتبہ سے متعلق ممکنہ سلبی رُجحانات اور ذو معنویت کے بارے میں چند ایک ریمارکس کا اضافہ کرنا پسند کریں گے، لیکن یہ چبھتے ہوئے سوالات ہیں اس لیے ہمارے ریمارکس اسی مطابقت سے پڑھے جائیں، یعنی کہ انھیں عارضی مشورے خیال کیا جائے۔

اِسے یوں پیش کرتے ہیں: دوسری جنگِ عظیم دوم کے بعد ناروی فلسفہ کی قدرے بہتر حالت کو عیاں کرنے کی غرض سے، کوئی بھی یونیورسٹی سطح پر لیے جانے والے لازمی کورسز، جیسے فلسفہ کا امتحان (examen philosophicum)، عوامی جگہ میں اور سیاسی ثقافت میں فلسفیوں کی شمولیت، اور مختلف علوم بشمول سوشل علوم اور علومِ فنونِ لطیفہ سے قریبی تعلق کا حوالہ دے سکتا ہے۔ لیکن اِن سوالوں کی ذو معنویت اِن عوامل کے ساتھ پہلے سے ہی اُٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ اِن میں سے ہر ایک کچھ تھوڑی بہت تبدیل شدہ شرائط کے تحت، تائیدی کی بجائے تخریبی ثابت کیا جا سکتا ہے۔ یہاں، میں اجمالاً بیان کروں گا کہ ایسی صورت کیونکر ہو سکتی ہے۔

(الف) فلسفہ کا امتحان (examen philosophicum) نے بہت سی اسامیاں نکالی ہیں اور ابھی تک نکل رہی ہیں۔ اور یہ ناروی فلسفہ کے لیے ایک مستحکم بات ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ایک خطرہ ہمیشہ لاحق رہا ہے کہ یہ توسیعی تعلیمی فرائض، تعارفی سطح پر اور طویل المیعادی نقطۂ نظر سے، کسی حد تک منضبط ثابت ہوئے اور یوں تخلیقی اور حقیقی تحقیق کی قدرے نظر اندازی پر منتج ہوئے۔ یہ ورثی خطرہ ماند نہیں پڑا، خواہ یونیورسٹی کا نظام اشرافی سے عوامی ادارے میں تبدیل ہوا اور اُسی وقت تعلیمی طریقۂ کار میں بھی تبدل آیا جہاں لیکچرز سے ہٹتے ہوئے سیمینارز اور نجی ٹیوٹوریلز کی طرف زور دیا گیا۔ ایک امکانی مستقبل کا منظر نامہ، عوامی تعلیم کی نئی تعلیمی اصلاحات کے زیرِ اثر فلسفہ کا امتحان (examen philosophicum) کے باعث، اپنی پرانی اقدار میں کمی کو مد نظر رکھے جانے میں سے ایک ہے۔

(ب) ناروے ۵.۴ ملین آبادی پر مشتمل ایک چھوٹا سا ملک ہے اور عام طور پر کہا جاتا ہے کہ

یہ نہ صرف سماجی معاملات میں، بلکہ کسی حد تک ثقافتی اور فکری اعتبار سے بھی، ایک غیر طبقاتی آئیڈیالوجی کا حامل ہے۔ یہ گھمبیر سوالات ہیں لیکن تھوڑے بہت جواز کے ساتھ ہم ناروے کو بطور قوم اس خاصیت میں شمار کرسکتے ہیں کہ جو اپنی تعلیمی منصوبہ بندیوں میں درجۂ اوسط کو بڑھانے پر اپنی توجہ مرکوز رکھتی ہے۔ مگر جب فکری حاکمیت کا سوال اُٹھتا ہے تو ناروے قدرے کم عزائم کا ملک نظر آتا ہے۔ اور یہ غیر طبقاتی آئیڈیالوجی ذریعۂ ابلاغ کی سنسنی خیزی کی طرف بڑھتے ہوئے، موجودہ رُجحان سے مداخلت کرتے ہوئے معلوم ہوتی ہے۔ ٹیلیویژن اور اخبارات اب مختلف سیاسی جماعتوں سے اتنے زیادہ وابستہ نہیں رہے، مگر مارکیٹ میں ایجنٹ کے طور پر کام کرتے ہیں۔ اسی کے مطابق، طرز اور مواد بہت بدل چکا ہے۔ مختصر عبارتیں، زیادہ جاذبِ نظر تاثرات، زیادہ تصاویر، قدرے زیادہ شخصی تاثر اور تھوڑا بہت تحلیلی اور منطقی رنگ، یہ نیاپن آزاد خیال دانشوروں کی بجائے پیشہ وارانہ صحافیوں کے لیے ایک کار گاہ بن چکا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ سیاسی جماعتیں انتخابی مہمات اور جُزوقتی جمہوری ملکیت کی سمت میں بڑھتے ہوئے شکست وریخت کا شکار ہوئی ہیں، جب کہ اسی کے ساتھ عوامی سطح پر سیاسی مباحثوں میں بھی فرق پڑا ہے۔ یقینا یہ عمومی رُجحان ہے جو پوری دُنیا میں اُبھرا ہے لیکن غیر طبقاتی آئیڈیالوجی کے حامل اِس چھوٹے سے ملک میں ایسے رُجحانات زیادہ قابلِ امتیاز عوامی ماحول کی حامل بڑی اقوام کے مقابلہ میں زیادہ نقصان دہ ہیں۔ فلسفیوں کے لیے یہ رُجحانات ایک مخصوص چیلنج ظاہر کرتے ہیں جہاں فلسفیانہ نکات اور استدلالات عام طور پر ہیجانی اور چٹ پٹے متصور نہیں کیے جاتے۔ آج کل یہی رُجحانات روزمرہ کے سنجیدہ تبصروں اور شماروں میں نظر آتے ہیں۔ روایتی طور پر، فلسفہ اور بہت سے دوسرے سوشل علوم اور انسانی علوم بھی، صرف تعلیمی درسگاہوں میں رفقا (fellows) سے وابستہ نہیں رہے بلکہ عوامی ماحول میں عام لوگوں سے بھی وابستہ ہوئے ہیں۔ جس حد تک، کاروباری ذرائع ابلاغ نے عوامی فضا کو بدلا ہے، اُسی حد تک فلسفے کی توسیعی فضا کے بنیادی پہلو کو بھی بدلا ہے۔ اس سے بھی زیادہ بُرا اب اس بات کا خطرہ ہے کہ فلسفہ اور عمومی طور پر انسانی علوم، داخلی لحاظ سے ذرائع ابلاغ کے ان نئے رُجحانات کی زد میں آسکتے ہیں۔ فکری بصیرت اور اظہار کو رخصت کرنے سے خود ان علمی شعبہ جات پر حاوی ہوسکتے ہیں، اور یوں غیر اہم اور غل غپاڑہ کی صورت بن سکتے ہیں۔

(ج) دوسرے شعبوں کی طرح فلسفہ کو ذاتی پیشہ وارانہ تشخص اور کچھ ادارتی ہیئت کی ضرورت ہے۔ ساتھ ہی فلسفہ کو عوامی سطح پر پھیلانے کی ضرورت ہے اور اسے دیگر شعبوں کے رفقا کو بھی منتقل کرنے کی ضرورت ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ مبادا فلسفہ تنہا نہ ہوجائے۔ لیکن اگر ذرائع ابلاغ اور بعینہ دیگر

انسانی اور سوشل علوم سنسنی خیزی کی طرف مائل ہوئے، تو اِن شعبوں کے ساتھ ثمر آور روابط کو بھی گزند پہنچے گا۔ (میرے خیال میں، پسِ جدیدیت کے کئی رُجحانی پہلو اِس کی صراحت کرسکتے ہیں۔)

یہ تین نکات جدید معاشروں کو حسنِ اتفاق سے ایک مخصوص خطبہ کے طور پر ناروے جیسے ایک چھوٹے اور غیر طبقاتی معاشرے کی حالت کو درپیش کچھ چیلنجز کے بارے میں چند ایک اہم ریمارکس کی محض نشاندہی کرتے ہیں۔ لیکن وہ ایک یادداشت کے مصداق اعانت کرتے ہیں۔ ایجابی رُجحانات کو بآسانی سلبی رُجحانات میں بدلا جاسکتا ہے۔ ہمارا ناروی فلسفہ کے بارے میں محولہ بالا بیان، جو کئی اعتبار سے ایجابی اور رجائی تاثر کا حامل ہے، حرفِ آخر نہیں ہونا چاہیے۔ یقیناً کچھ اور تھوڑے بہت قنوطی پہلو ضرور ہیں، جو اِس منظر نامے میں ڈالے جاسکتے ہیں۔ بہر حال، مستقبل میں کیا ہو سکتا ہے، اِک کھلا سوال ہی رہتا ہے۔ اسے مستقبل کے لوگ ہی جان پائیں گے۔

کلیاتِ اقبال، مرتبہ: مولوی عبدالرزاق، حیدر آباد دکن حقائق اور واقعات کے آئینے میں

ڈاکٹر محمد رمضان

علامہ اقبال کا پہلا اُردو مجموعۂ کلام ابھی منظر عام پر نہیں آیا تھا کہ ۱۹۲۴ء میں حیدر آباد دکن سے مولوی عبدالرزاق (اسسٹنٹ اکاؤنٹنٹ جنرل، سلطنتِ آصفیہ) نے مختلف اخبارات و رسائل سے اقبال کا کلام جمع کر کے اُن کی اجازت کے بغیر ایک مجموعہ کلیات اقبال کے نام سے شایع کر دیا۔ اپنے دلچسپ پس منظر، دیباچے اور نظموں کی ترتیب اور تعداد کے لحاظ سے یہ کلیات بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

مولوی عبدالرزاق راشد ۱۳۰۶ھ بمطابق ۱۸۹۷ء میں حیدر آباد (دکن) میں پیدا ہوئے۔ ۹ سال کی عمر میں مڈل کا امتحان امتیازی حیثیت سے پاس کیا۔ انھیں ابتدائی تعلیم کے زمانے سے ہی زبانوں کے علم سے خاص لگاؤ تھا۔ اسی شوق کی وجہ سے انھوں نے عربی، فارسی اور انگریزی میں قابلیت حاصل کی۔ مقامی زبانوں میں تلنگی اور مرہٹی پر عبور حاصل تھا۔ ''نظام کالج'' سے تعلیم حاصل کرنے کے بعد ''مدرستہ العلوم'' علی گڑھ میں داخلہ لیا۔ تعلیم سے فراغت کے بعد ۱۹۱۷ء میں حیدر آباد سول سروس سے منسلک ہوئے اور اس کا امتحان (۱۹۱۸ء) امتیازی حیثیت سے پاس کیا۔ محکمانہ تربیت ''ناگ پور'' سے حاصل کرنے کے بعد ۱۹۱۹ء سے ریاست حیدر آباد (دکن) میں مددگار صدرِ محاسب (اسسٹنٹ ڈائریکٹر فنانس) کی ملازمت کا آغاز کیا اور ترقی کرتے ہوئے ڈپٹی ڈائریکٹر فنانس کے عہدے تک پہنچے۔ بعد ازاں وہ ترقی کے مدارج طے کرتے ہوئے ''صدرِ محاسب'' (اکاؤنٹنٹ جنرل) کے عہدے پر مامور ہوئے۔ عبدالرزاق راشد اپنی اعلیٰ منصبی ذمہ داریوں کو احسن طریقے سے نبھانے کے ساتھ ساتھ عمدہ ادبی ذوق بھی رکھتے تھے۔ انھیں اقبال سے خاص لگاؤ تھا۔ اقبال کے علاوہ غالب اور اکبر الہ آبادی سے بھی شغف تھا۔ انھیں حیدر آباد (دکن) میں نظم طباطبائی (۱۹۳۳ء۔ ۱۸۵۲ء) سے خاصا قرب رہا۔

اقبال کے حیدر آباد (دکن) کے سفر کے دوران نظم طباطبائی سے ملاقات عبدالرزاق راشد کے توسل سے ہوئی تھی۔ وہ ایک منکسر المزاج شخص تھے۔ شہرت سے بے نیاز تھے۔[1]

مولوی عبدالرزاق کو شعر و ادب سے گہری دلچسپی تھی۔ اقبال کی شاعری نے اُن کے فکر و خیال پر گہرا اثر ڈالا جس کے نتیجے میں انھوں نے فیصلہ کیا کہ وہ رسائل، اخبارات اور یاد داشتوں سے اقبال کی نظمیں اپنی بیاض میں محفوظ کر لیں۔ جب اقبال کا بہت سا کلام اُن کی بیاض میں جمع ہو گیا تو لوگ اس کو مانگ کر لے جانے لگے۔ مولوی عبدالرزاق نے دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی خاطر اس پر کبھی اعتراض نہیں کیا۔ کچھ عرصہ بعد اُن کی بیاض گم ہو گئی۔ انھوں نے دوبارہ اقبال کی نظموں کو جمع کرنا شروع کیا، تھوڑی مدت بعد تقریباً ڈیڑھ سو سے زائد نظمیں جمع ہو گئیں۔ جمع شدہ نظموں اور غزلوں کو انھوں نے ایک مجموعے کی صورت میں طبع کرا دیا تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ استفادہ کر سکیں۔ مولوی عبدالرزاق کو یہ اندیشہ بھی تھا کہ یہ بے مثال کلام کہیں ضائع نہ ہو جائے۔ اُس زمانے میں کلامِ اقبال جس ذوق و شوق سے پڑھا جاتا تھا اُس کا اظہار مرتب نے اِن الفاظ میں کیا ہے:

لوگوں کو عام طور پر شاید یہ بات معلوم نہ ہو کہ ہندوستان کے ہر خطے میں چند اصحاب ایسے موجود ہیں جو یا تو حافظ اقبال ہیں یا نہایت شوق سے اقبال کا کلام جمع کرتے ہیں۔ میں بھی مدت سے ایک بیاض میں اُن کی نظمیں جمع کر رہا تھا، اس بیاض کو لوگ مانگ کر لے جاتے تھے اور اُن کو فائدہ پہنچانے کی خاطر میں اس کے مستعار دینے میں کبھی تامل نہ کرتا تھا لیکن یہ اتفاق سے گم ہو گئی۔ عجب نہیں جو کسی نے در کعبہ بدزد اگر بیابی پر عمل کیا ہو، اس میں تقریباً دو سو نظموں کے علاوہ جن میں غزلیں بھی شامل تھیں بہت سا بکار آمد مواد تھا۔ مثلاً:

۱) کون سی نظم کس سن میں لکھی گئی کب کس موقع پر اور کہاں پڑھی گئی۔

۲) کون سی نظم ہندوستان سے گزر کر دنیا کے کس کس ملک میں پہنچی۔ وہاں اس کا ترجمہ کس زبان میں اور کس رسالے یا اخبار میں شایع ہوا اور اس پر کس نے تنقید کی۔[2]

مولوی عبدالرزاق کے مطابق مداحانِ اقبال کی بڑی تمنا تھی کہ یہ نظمیں ایک مجموعہ کی شکل میں چھپ جائیں۔ اُن کا کہنا ہے کہ:

مولانا عمادی، مولوی نصیر احمد، ایم۔ اے پروفیسر عثمانیہ یونی ورسٹی اور بہت سے دوستوں کی خواہش اور اصرار پر میرے قیامِ والٹیر کے تاثرات اور چند ایسے اسباب جن کی تفصیل یہاں غیر ضروری ہے خصوصیت کے ساتھ اس مجموعے کی طباعت کے محرک تھے۔ چنانچہ اس کے لیے میں نے مقدمہ لکھنے کا قصد کر تو لیا مگر اس خیال سے ہمت نہیں ہوتی تھی کہ اقبال پر اُس شخص کو قلم اُٹھانا چاہیے جو اُس کی مانند

بڑا شاعر اور مشرق و مغرب کے قدیم و جدید فلسفہ سے یکساں واقفیت رکھتا ہو۔ اُن پر لکھنا ہر کسی کا کام نہیں۔ الحمدللہ کلیات اقبال زیورِ طبع سے آراستہ ہو چکا ہے۔ اس سے پہلے اتنا بھی کوئی اور مجموعہ نہیں نکلا لوگ متعجب تھے کہ آخر اقبال کا کلام یک جا کیوں نہیں چھپا۔ غالباً اس کا سبب اقبال کی وہ بے حد حیا ہے جس نے اُن کو اپنی نظموں کی اشاعت کی اجازت دینے سے باز رکھا۔ یہ کلیات اُن کے اُس مجموعہ کا پیش خیمہ ہو گا جو ایک نہ ایک روز خود اُن کے اہتمام سے چھپے گا۔[۳]

اس اقتباس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مولوی عبدالرزاق نے کسی لالچ کے بغیر کلامِ اقبال کو جمع کیا اور اس کی اشاعت کے سلسلہ میں محنت، جانفشانی کے ساتھ ساتھ ایک خطیر رقم بھی خرچ کی۔ یہ کلیات دو سو چھبیس (۲۲۶) صفحات پر مشتمل ہے جس میں ایک سو چھتیس (۱۳۶) صفحات کا الگ سے ایک تحقیقی و تنقیدی دیباچہ بھی شامل ہے۔

کلیات کا پہلا باب دیباچہ ہے جو تین ذیلی ابواب پر مشتمل ہے۔ مرتب نے دیباچے میں اقبال کے حالاتِ زندگی، اُن کی شاعری اور تصانیف پر بحث کی ہے۔ دیباچے کے ذیلی عنوانات مندرجہ ذیل ہیں:

الف)　اقبال کے مختصر حالاتِ زندگی

ب)　اقبال کی شاعری

ج)　اقبال کی تصنیفات

دوسرا باب "مے دو آتشہ" کے عنوان سے ہے۔ اس حصے میں اقبال کی چھبیس (۲۶) غزلیات شامل ہیں جن کے اشعار کی کل تعداد تین سو پانچ (۳۰۵) ہے۔

تیسرا باب "نکات" کے عنوان سے ہے۔ اس حصے میں اقبال کا ظریفانہ کلام شامل ہے۔ یہ چھتیس (۳۶) قطعات ہیں جن کے اشعار کی تعداد ایک سو نو (۱۰۹) جب کہ متفرقات کے عنوان سے آٹھ قطعات بھی شامل ہیں جن کے اشعار کی تعداد اُنیس (۱۹) ہے۔

چوتھا باب "نقشِ قدرت" کے عنوان سے ہے۔ اس حصے میں اقبال کی وہ نظمیں شامل ہیں جن میں مناظرِ قدرت کی تصویر کشی کی گئی ہے۔

پانچواں باب "فانوسِ حیات" کے عنوان سے ہے۔ اس حصے میں ایسی نظموں کو شامل کیا گیا ہے جن کا تعلق افکارِ اسلامی سے ہے۔ اس طرح نظموں کے اس حصے میں ننانوے (۹۹) نظمیں شامل ہیں۔ ان نظموں کے اشعار کی تعداد تقریباً دو ہزار ایک سو اڑتالیس (۲۱۴۸) ہے۔ اس طرح مذکورہ کلیات اقبال میں تقریباً کل دو ہزار پانچ سو اکیاسی (۲۵۸۱) اشعار شامل ہیں۔ دیباچہ تحریر کرتے وقت مرتب نے وضاحت کے لیے چند نظمیں جن میں "نالۂ فراق"، "التجائے مسافر"، "ہمدردی"، "ایک مکڑا اور

مکھی"، "ایک گائے اور بکری" اور "ایثارِ صدیق" دیباچے میں شامل کی ہیں۔ ان نظموں کو دوبارہ کسی حصے میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔

کتاب کے آغاز میں علامہ عبد اللہ العمادی نے تمہید کے طور پر پانچ صفحات بہ عنوان "تقریظ" لکھے ہیں۔ ان کے مضمون کی ابتداء ان جملوں سے ہوتی ہے:

آج جب کہ ہماری شاعری گرفت و گیر کی نزاکت میں عیارانہ مشاقی پیدا کرنے کے لیے "اس طرح کہ گھنگھرو کوئی چھاگل کا نہ بولے" پر زور دیتی رہی ہے اور "جب چھم سے چلیں گود میں چپکے سے اُٹھالو" کے فلسفے کی عملی تعلیم دینے پر آمادہ ہے۔ سخن سنجی کو دعویٰ ہے کہ مونھ پر مہر لگا دوں کباب کی" اور سخن سنج یہ مستزاد الاپ رہا ہے کہ داڑھی کو دیا اُس کے لگا بزر قطونا اور بجنے لگی گت" اس وقت یہ عرض کرنا شاید بے محل نہ ہو کہ ہماری یہی شاعری ملکی و قومی اغراض کے تابع تھی۔ [۴]

مولانا عبد اللہ العمادی نے اسی اسلوب میں عربی اور فارسی شاعری اور آخر میں اُردو شاعری کا اجمالی تذکرہ کرتے ہوئے اس کلیات کا مختصر جائزہ پیش کیا ہے۔ اس کلیات کا دیباچہ بہت مفصل ہے جو مرتب نے بڑی تحقیق و جستجو سے تحریر کیا ہے۔ اس کی ضخامت ایک سو چھتیس صفحات ہے۔ اس کی طوالت میں کہیں کہیں مبالغہ آرائی اور اقبال سے والہانہ پن بھی شامل ہے۔ اس کے بعد اقبالیات پر جتنا بھی لکھا گیا اس سلسلہ میں حیاتِ اقبال اور تفہیم اقبال کی جو شان دار عمارت تیار ہوئی یہ اُس کی خشتِ اوّل ہے۔

کلیات اقبال (مرتبہ: عبد الرزاق) کے منظر عام پر آتے ہی اسے بے حد پذیرائی ملی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اُس وقت تک اقبال کے اُردو کلام کا کوئی مجموعہ شایع نہیں ہوا تھا۔ لوگ اس انتظار میں تھے کہ جو بے مثل کلام ایک مدت سے اخبارات و جرائد کی زینت بن رہا ہے اُسے کتابی صورت میں منظر عام پر آنا چاہیے۔ چنانچہ کلیات اقبال کے شایع ہونے کی خوش خبری مہاراجہ کشن پرشاد ۱۸ شوال ۱۳۲۳ھ کے ایک خط میں ان الفاظ میں دیتے ہیں:

سٹی پیلس پیش کاری، حیدر آباد، دکن

مائی ڈیئر سر اقبال!

مولوی عبد الرزاق صاحب ایچ۔ سی۔ ایس اسسٹنٹ اکاؤنٹنٹ جنرل اس ریاست کے عہدہ داروں میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ انھوں نے آپ کی اُردو نظموں کو یک جا کرکے ان پر ایک دلچسپ مقدمہ لکھا ہے اور یہ مجموعہ خاص کر اہلِ دکن کے لیے مرتب کیا ہے۔ اس کو چھپے ہوئے آٹھ دس مہینے ہو چکے ہیں۔ دکن کے علمی حلقے میں اس کی اشاعت ضروری سمجھی گئی ہے۔ بانگ درا کے ساتھ اس کے شایع ہونے کی خواہش ہے۔ مولوی صاحب نے مجموعہ چھپوانے سے پہلے اجازت کے لیے آپ کو خط لکھا تھا

لیکن وہ ڈاک میں نہیں ڈالا گیا کہ مولوی صاحب علیل ہو گئے۔ اگر دیکھا جائے تو انھوں نے ایک مفید کام کیا ہے۔ آپ اپنے مُصالح کے خلاف نہ سمجھیں تو کیا عجب ہے کہ ان کی تمنا پوری ہو۔ اجازت دیں۔ کتاب چھپ چکی ہے اور محتاجِ اشاعت ہے۔

فقط

فقیر شاد[۵]

اقبال کو جب اس کلیات کی اطلاع ملی تو انھوں نے اس پر خوشی کا اظہار نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے ابتدائی کلام کو شایع نہیں کرنا چاہتے غالباً کچھ نظمیں اور غزلیں اُن کی نظر میں نظر ثانی کی محتاج تھیں۔ اقبال کی مصروفیات اتنی زیادہ تھیں کہ اس کام پر کبھی توجہ دیتے تو کبھی غافل ہو جاتے تھے۔ اخبارات اور رسائل میں شایع ہونے والے کلام میں کتابت کی غلطیاں موجود تھیں۔ بعض نظمیں اور اشعار ایسے تھے جنھیں اقبال حذف کرنا چاہتے تھے۔ احمد دین کی مرتبہ اقبال، مولوی عبدالرزاق کی (مرتبہ) کلیات اقبال اور بانگ درا کے تقابلی مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنے بیشتر کلام میں ترامیم کی ہیں۔ بعض نظموں کو خارج کیا گیا، بعض اشعار میں ردوبدل کیا اور بعض مصرعے قلم زد کر دیے اور اُن کی جگہ نئے مفاہیم اور نئے مضامین کو جگہ دی۔ کلیاتِ اقبال (مرتبہ: عبدالرزاق) کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں کہ:

> عرصے سے احباب مصر تھے کہ اپنا مجموعۂ کلام چھپواؤ، لیکن وہ سن کر ڈال دیتے تھے۔ اس بارے میں یہاں تک ٹال مٹول ہوئی کہ حیدر آباد میں ایک صاحب نے اخباروں اور رسالوں سے اُن کی تمام مطبوعہ نظمیں جمع کر کے اُن کی اجازت کے بغیر اور بغیر اُن کو خبر کیے ایک مجموعہ چھپوا کر فروخت کرنا شروع کر دیا جس سے وہ بہت برہم ہوئے۔ کوئی اچھا شاعر اپنے مختلف زمانوں کا کلام جوں کا توں شایع نہیں کرنا چاہتا۔ بعض نظموں کے متعلق وہ چاہتا ہے کہ دنیا انھیں فراموش کر دے، بعض اشعار میں ردوبدل کرتا ہے، کہیں کچھ مٹاتا ہے، کہیں کچھ اضافہ کرتا ہے۔ کچھ نہ پوچھیے کہ ان صاحب نے کیا غضب کیا اور اقبال کو ان پر کس قدر غصہ آیا۔[۶]

اس عرصے میں اقبال اپنے پہلے اُردو مجموعہ بانگ درا کی اشاعت کا اہتمام کر رہے تھے۔ جب اُن کو صورتِ حال معلوم ہوئی تو خیال آیا کہ اس کلیات کی فروخت ایک محدود علاقے میں متعین کرا دی جائے ورنہ بانگ درا کی فروخت متاثر ہو گی۔ اقبال کو اس بات کا اچھی طرح علم تھا کہ راشد صاحب سر اکبر حیدری کی ماتحتی میں کام کرتے ہیں اس لیے اس سلسلے میں اقبال نے سر اکبر حیدری کو ثالث بنایا اور اس کلیات کی فروخت رکوا دی۔[۷]

اقبال نے بانگِ درا کی ترتیب میں اپنے کلام کا کڑا انتخاب کیا۔ کئی نظموں کے ڈھیلے ڈھالے بند اور کئی اشعار منسوخ کر دیے اور کئی ایک میں ترامیم و اصلاح کی۔ گیان چند جین کا کہنا ہے کہ:

انھیں حذف کرنے کی واحد وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ بانگِ درا کی تدوین کے وقت وہ شاعر کے ذہن و نظر سے اوجھل تھیں۔[۸]

اس ضمن میں سیّد الواحد معینی لکھتے ہیں کہ:

مدتوں علامہ مرحوم کا یہ دستور رہا کہ جب کوئی نظم لکھتے تو اُسے کسی رسالے میں اشاعت کے لیے بھجوا دیتے یا کسی دوست کو دے دیتے۔ جب علامہ کو اُردو کلام کے پہلے کلیات کے شایع کرنے کا خیال آیا تو جو نظمیں بآسانی دستیاب ہو سکیں یا جو اُن کو یاد تھیں صرف وہی نظمیں اس میں شامل کر دی گئیں۔[۹]

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے بانگِ درا میں اُس کلام کو جگہ دی جس میں آفاقیت، پختگی اور حیاتِ انسانی کے لیے لافانی پیغام تھا جو اُن کی اجتماعی اور انفرادی صلاحیتوں کو بیدار کرتے ہوئے انھیں جہدِ مسلسل کی طرف راغب کرے، جہاں کہیں جز وقتی، علاقائی اور مقامی رنگ دکھائی دیا اقبال نے اُس کلام کو منسوخ کر دیا۔ کلیاتِ اقبال کی اشاعت سے اس لیے بھی وہ ناخوش تھے کہ انھیں خدشہ تھا کہ اس کلیات میں وہ کلام بھی شامل ہو جائے گا جس کو انھوں نے محذوف کرنے کا ارادہ کر لیا تھا۔ اُن کا خیال تھا کہ وہ ہندوستانی کاپی رائٹ ایکٹ کے تحت اس کتاب کی اشاعت کو آسانی سے رکوا دیں گے لیکن معلوم یہ ہوا کہ برطانوی ہند کے قانون کے مطابق اس ایکٹ کا نفاذ ریاستوں پر نہیں ہوتا۔ دوسری طرف مولوی سیّد ممتاز علی کے ادارے "دارالاشاعت پنجاب" نے جن کو علامہ اقبال نے بانگِ درا کا پورا دو ہزار کا اڈیشن فروخت کرنے کے لیے دیا تھا یہ زور دینا شروع کر دیا کہ کلیاتِ اقبال کی اشاعت سے بانگِ درا کی فروخت کی رفتار سست پڑ جائے گی۔

اقبال نے اپنے دوست سر اکبر حیدری کی طرف رجوع کیا۔ سر اکبر حیدری نے فوراً اس معاملے کی تحقیق کے لیے ایک تو مولوی عبدالرزاق کو لکھا کہ وہ علامہ اقبال کی نظمیں بغیر اجازت چھاپنے کے الزام کی حقیقت بیان کریں اور دوسری جانب ہوم سیکرٹری کو کہا کہ وہ یہاں سے فروخت ہونے والے کلیات کے سلسلہ میں علامہ اقبال کے حقوق کے تحفظ کی کوئی راہ تجویز فرمائیں۔ علامہ اقبال نے سر اکبر حیدری سے خط کتابت کے ذریعے یہ طے کروالیا کہ کلیات کی اشاعت صرف حیدر آباد (دکن) تک ہی محدود رہے گی۔ سر اکبر حیدری نے اپنے دوست کی خاطر ثالث کا کردار ادا کیا اور معاملے کے حل کے لیے یہ تجویز پیش کی کہ علامہ اقبال، مولوی عبدالرزاق سے مبلغ ایک ہزار روپے رائلٹی وصول کر کے ان کی معذرت قبول کر لیں اور اُن کو صرف حیدر آباد (دکن) کی حدود میں کلیات فروخت کرنے کی اجازت

دیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ برطانوی ہند کی کاپی رائٹ کا قانون حیدر آباد (دکن) پر لاگو نہ تھا۔ سر اکبر حیدری کی کوششوں سے مولوی عبدالرزاق نے یہ تجویز منظور کرلی۔ فریقین کے درمیان خطوط کا تبادلہ ۱۹۲۵ء سے ۱۹۲۷ء تک جاری رہا۔

خط کتابت کے بعد ساری کش مکش ختم ہوگئی اور سر اکبر حیدری کی فہمائش پر مولوی عبدالرزاق نے اپنا پہلا اڈیشن صرف حیدر آباد تک ہی محدود رکھا۔ دوسرے اڈیشن کی نوبت اس لیے نہیں آئی کہ اقبال نے اپنے کلام میں بہت سی ترامیم کرلی تھیں۔ دوسری اہم بات یہ تھی کہ مولوی عبدالرزاق کی یہ کاوش کسی مالی منفعت کی بنا پر نہیں تھی بلکہ اقبال اور کلامِ اقبال سے گہری محبت کی وجہ سے تھی۔ انھوں نے اس کلیات کی ترتیب پر بے حد محنت کی اور اس کی طباعت اور اشاعت پر ایک کثیر رقم بھی خرچ کی۔ فریقین کے درمیان خط کتابت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مولوی عبدالرزاق نے کلیات کی اشاعت کے وقت اجازت نہیں لی تھی۔ مولوی عبدالرزاق کا بیان ہے کہ:

۱) کلیات اقبال میں نے علامہ اقبال کی تحریری اجازت کے بعد شایع کی تھی۔

۲) میں نے ایک ہزار روپے علامہ اقبال کو بطور رائلٹی دیے تھے۔ خلیفہ عبدالحکیم کے ذریعے رقم کی ادائیگی کی گئی تھی۔ خلیفہ علی گڑھ میں میرے ہم جماعت تھے اور ہم کمرہ تھے اور حیدر آباد میں میرے مخلص دوستوں میں سے تھے۔

۳) میں نے پانچ سو جلدیں چھپوائی تھیں مگر مالک مطبع نے بددیانتی سے ایک ہزار جلدیں الگ طبع کرلی تھیں جس کا مجھے بروقت علم نہ ہوسکا۔

۴) کوئی دو سو جلدیں مفت تقسیم کی گئیں باقی تین سو پبلشر کو دے دی گئی تھیں جو وہ فروخت کرتا رہا۔

۵) علامہ کی خواہش کے احترام میں بیرون ریاست فروخت نہ کرنے پر میں رضامند ہو گیا تھا۔[۱۰]

مولوی عبدالرزاق کے بیان کے بعد یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مولوی عبدالرزاق نے کلیات اقبال کی طباعت تو علامہ اقبال کی اجازت کے بغیر ہی کرائی تھی مگر جب یہ معاملہ علامہ کے علم میں آیاتو انھوں نے ایک ہزار روپیہ لے کر عبدالرزاق کو باقاعدہ اجازت دے دی کہ وہ یہ کلیات فروخت کریں مگر یہ اجازت مشروط تھی کہ کلیات کی فروخت محض حیدر آباد دکن تک ہی محدود ہو جائے۔ اگرچہ یہ کلیات حیدر آباد دکن تک ہی محدود رہا۔ لیکن اس کلیات کا دیباچہ نہایت مفصل اور وقیع ہے۔ دیباچہ پڑھنے کے بعد یہ احساس ہوتا ہے کہ مولوی عبدالرزاق کا شعری ذوق نہایت پختہ اور اعلیٰ تھا۔

علامہ اقبال کی شاعرانہ خصوصیات کے تحت مولوی عبدالرزاق نے نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے۔ اس ضمن میں وہ دیباچے میں لکھتے ہیں کہ:

اقبال کے کلام کا بغور مطالعہ کیجیے تو آپ محسوس کریں گے کہ ایک شعر کی دیبی نغمہ خواں ہے۔ میر کا سوز و گداز، غالب کی جدت و اجتہاد، مومن کی نازک خیالی، ذوق کی روانی اور صفائی، درد کی تاثیر و دل آویزی، شیکسپیئر کی فطرت نگاری، ملٹن کی پروازِ فکر، شیلی کی شیریں کلامی، ورڈز ورتھ کی نیچر پسندی، ٹینسن کی فصاحت، کولرج کی موسیقی، کوپر کی تخیل اور گوئٹے کی حکمت شعاری یہ سب اُن کے کلام میں جمع ہیں۔ یہ اُن کے کمالِ فن کی دلیل ہے کہ وہ باہمہ اور بے ہمہ ہیں یعنی وہ کسی کی تقلید نہیں کرتے تاہم دوسرے اساتذہِ فن کے رنگ میں شعر کہنے پر ایسی ہی قدرت رکھتے ہیں جیسی اپنے طرزِ کلام پر۔[11]

مولوی عبدالرزاق نے کلامِ اقبال پر جو رائے دی ہے اگرچہ وہ تاثراتی ہے مگر مشرق و مغرب کی شاعری پر اُن کی وسعتِ نظر کا ثبوت دیتی ہے۔ مرتب نے بڑی تحقیق و جستجو کے بعد ملک کے کونے کونے سے اخبارات ورسائل سے اقبال کے کلام کو جمع کیا، اُس کے ساتھ ساتھ جہاں کہیں اقبال کے کلام پر کسی نے رائے دی یا کسی اخبار یا رسالے میں کلامِ اقبال، فن، شخصیت یا کسی دیگر پہلو پر کوئی مضمون شایع ہوا اُسے مرتب نے بڑی محنت سے محفوظ کر کے اسے کلیات کے دیباچے میں شامل کیا ہے۔ اس دیباچے میں اقبال کی زندگی اور شاعری سے متعلق چند ایسے مآخذات کی نشان دہی کی ہے جو انھی کی کوششوں اور توجہ سے اوّل اوّل سامنے آئے اور بعد میں اقبال شناسی کی جو سر بلند عمارت کھڑی ہوئی اس کی بنیاد کا درجہ رکھتے ہیں۔ مثلاً دیباچے میں شامل سر ذوالفقار علی خان کے حسبِ ذیل تاثرات جو اس کلیات کے علاوہ کہیں اور نہیں ملتے: اگر ایران تختِ طاؤس پر نازاں ہے اور اگر تاجِ برطانیہ اپنے کوہِ نور پر فخر کرتا ہے تو بے شبہ اقبال بھی ہر ملک کے دربارِ علم کا درخشاں گوہر ہے۔ ان کا کلام مستقبل کے لیے ایک اُمید ہے۔ خصوصاً زوال یافتہ اور درماندہ قوموں کے دوبارہ زندہ کرنے کے لیے وہ بہ منزل سنگِ بنیاد ہے۔ پژمردہ اقوام کے لیے اُن کے پاس اکسیر ہے اور جارحانہ شہنشاہی کے لیے ایک تنبیہ۔ اُن کی نظموں نے اہلِ ہند کے دلوں کو تڑپا دیا ہے جب ساری کی ساری قوم گہری نیند سو رہی تھی اور اخلاقی ترقی کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تھی۔ نوجوانانِ وطن نے یہ محسوس کر لیا کہ پست ہمتی عظمت کے منافی ہے چنانچہ انھوں نے شاعر کی طرح اس بات کا ارادہ کر لیا کہ بجائے زمانے کا ساتھ دینے کے خود زمانے کو اپنے ساتھ لے لینا چاہیے۔[12]

علمی، ادبی اور عوامی حلقوں میں اس کلیات کو بے حد پسند کیا گیا اگرچہ ریاست حیدر آباد دکن سے باہر اس کلیات کی فروخت پر پابندی تھی لیکن اس کے باوجود مولوی عبدالرزاق نے بطور تحفہ کلیات کے نسخے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر اربابِ ذوق کو بھجوائے۔ اکثر احباب نے کلیات کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار بھی کیا۔ پروفیسر نکلسن نے کیمبرج سے لکھا:

آپ کے انتخابات اقبال کی ہمہ گیر تنقیدِ زندگی کی ایک عمدہ تصویر پیش کرتے ہیں اور ان کی ترتیب میں

آپ کے ذوقِ سلیم کا پتہ چلتا ہے۔[۱۳]

بابائے اُردو مولوی عبدالحق نے کلیات کے مطالعے کے بعد اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا:

قابل مرتب نے اپنے دیباچے میں اقبال کی شاعری پر بہت طولانی بحث کی ہے اور بعض جگہ مبالغے سے کام لیا ہے مگر کوئی خاص بات پیدا نہیں کی تاہم اس میں بہت سی معلومات اور حالات جمع کر دیے ہیں جن کا علم عام طور پر نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ انھوں نے بہت محنت کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ انھیں ابتداء سے اقبال کے کلام سے عشق تھا اور ان کی نظموں کو سینت سینت کر رکھا تھا اور اس شوق کا نتیجہ ہے کہ یہ مجموعہ مرتب ہوا۔[۱۴]

کلیات اقبال پر سردار امراؤ سنگھ جو علامہ اقبال کے بڑے مداح تھے، اقبال سے اُن کے دیرینہ اور دوستانہ مراسم تھے۔ اُن کے ایک مضمون کا اقتباس مولوی عبدالرزاق نے دیباچے میں شامل کیا ہے، لکھتے ہیں:

اقبال کا کلام بھگوات گیتا سے کم نہیں جس کا لب لباب یہ ہے کہ جماعتِ انسانی کی بقا اور ترقی کے لیے اُس مذہبی فلسفے سے کام لینا چاہیے جس سے علیحدہ ہو کر اور جس کو نظر انداز کر کے سوسائٹی یکسر برباد و تباہ ہو جاتی ہے اور اسی میں برہمنوں کی اصلاح کا راز مضمر مانا گیا تھا۔ شاعر کی دور بین نظروں نے پہلے ہی سے اس ابتری اور زوال کو دیکھ لیا تھا جو یورپ کی مادہ پرستی، دنیا کے لیے پیدا کرنے والی تھی، جس کو شروع شروع میں ترقی و تمدن کا نقیب سمجھا گیا تھا۔[۱۵]

علامہ اقبال ۱۹۲۹ء میں خطباتِ مدارس کے سلسلے میں حیدر آباد دکن گئے تو مولوی عبدالرزاق نے اُن سے ملاقات کی۔ اس ملاقات میں علامہ اقبال اور مولوی عبدالرزاق کے مابین بات چیت ہوئی۔ علامہ اقبال نے کہا:

آپ نے جو میری نظموں کا دیباچہ لکھا ہے آپ کے کلچر اور نصب العین کا پتہ دیتا ہے۔ میں اس کے لیے کماحقہ شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہوں۔[۱۶]

اس کے جواب میں مولوی عبدالرزاق نے کہا:

آپ نے کلیات اقبال کی اشاعت کی جو اجازت عطا کی اس کے لیے میں سراپا سپاس ہوں اور حقیقت یہ ہے کہ کلیات شعرائے دکن کے حق میں اکسیر ثابت ہوئی ہے اور انھوں نے اس سے کماحقہ استفادہ کیا ہے۔ اس کے مطالعے سے شعرائے دکن کی کایا پلٹ گئی ہے اور شاعری کی پگڈنڈی ہی بدل گئی ہے۔[۱۷]

مولوی عبدالرزاق نے ۱۹۲۳ء میں کلیات اقبال کا دیباچہ تحریر کیا تھا۔ اُس وقت علامہ اقبال کے فکر و فن پر بہت کم تصانیف منظر عام پر آئی تھیں۔ اس لیے یہ کلیات علامہ اقبال کے فکری اور فنی ارتقاء کو سمجھنے میں ہماری معاونت کرتا ہے۔ اس کلیات کی بدولت ہم اقبال کے ابتدائی کلام کی اصل شکل سے متعارف ہوئے ہیں۔

اس کلیات میں شامل اصناف اور اشعار کے اعداد و شمار اس طرح ہیں:

اصناف	تعداد	کل اشعار تقریباً
نظمیں	۹۹	۲۱۴۸
غزلیات	۲۶	۳۰۵
متفرقات	۸	۱۹
قطعات	۳۶	۱۰۹
		۲۵۸۱

❁...❁...❁

حوالہ جات و حواشی

[۱] تفصیل کے لیے خالد ندیم، (مرتب) ارمغان رفیع الدین ہاشمی، صفحہ ۹۳تا۷۴ ملاحظہ کیجیے۔
[۲] عبدالرزاق، مولوی، (مرتب) کلیاتِ اقبال، ص۲۱۔
[۳] ایضاً، صفحہ ۲۳۔
[۴] ایضاً، صفحہ ۷، ۳۸۶۔
[۵] عبداللہ قریشی، محمد (مرتب)، اقبال بنام شاد، ص۳۸۔
[۶] عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر، سرگزشت اقبال، ص۱۸۲۔
[۷] عبدالرؤف عروج، رجالِ اقبال، ص۲۴۰۔
[۸] گیان چند جین، ڈاکٹر، ابتدائی کلامِ اقبال، ص۲۔
[۹] عبدالواحد معینی، سیّد، (مرتب) باقیاتِ اقبال، ص۷۔
[۱۰] عبداللہ قریشی، محمد، (مرتب) اقبال بنام شاد، ص۳۹۳۔
[۱۱] عبدالرزاق، مولوی، (مرتب) کلیاتِ اقبال، ص۸۹۔
[۱۲] ایضاً، صفحہ ۶۴۔
[۱۳] عبدالواحد معینی، سیّد، نقشِ اقبال، ص۸۷۔
[۱۴] ممتاز حسن، ڈاکٹر، (مرتب) اقبال اور عبدالحق، ص۱۰۰۔
[۱۵] عبدالرزاق، مولوی، (مرتب) کلیاتِ اقبال، ص۲۷۔
[۱۶] عبدالواحد معینی، سیّد، نقشِ اقبال، ص۸۳۔
[۱۷] ایضاً۔

❁...❁...❁

اقبال کا ایک خواب اور اس کا مآخذ

عبدالخالق بٹ

خواب انسانی زندگی کا عمومی تجربہ ہے، ہر عہد میں خواب اور اُن کی تعبیرات کو اہم سمجھا گیا ہے، تاہم اگر دینی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو صرف انبیاعلیہم السلام کے باب میں خواب کو حجت کا مقام حاصل ہے۔ قرآن میں حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت یوسف علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خوابوں کا ذکر بطور خاص کیا گیا ہے۔[1] اس کے علاوہ قصۂ یوسف علیہ السلام کے ضمن فرعون یوسف[2] کا خواب بھی قابل ذکر ہے۔

کسی بھی ولی، فقیہ یا صوفی کا خواب خود اُس کے لیے تو اشارہ غیبی ہو سکتا ہے مگر اس خواب کو امت کے لیے قطعی طور پر حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس حقیقت کے باوجود خواب اور ان کی تعبیرات شاہ و گدا سب کے لیے ہمیشہ ہی حیرت و استعجاب اور دلچسپی کا سبب رہے ہیں۔

خوابوں کی اسی اہمیت کے پیش نظر محدثین نے اس حوالے سے وارد ہونے والی روایات کا ایک قابل ذکر ذخیرہ محفوظ کیا ہے اور انھیں مختلف عنوانات کے تحت اپنے مجموعہ ہائے احادیث میں درج کیا ہے۔[3]

چونکہ حدیث پاک میں سچے خوابوں کو مبشرات سے تعبیر کیا گیا ہے[4] اس لیے اولیائے کرام و صوفیائے عظام نے خواب کو بطور خاص موضوع بحث بنایا ہے، یہی وجہ ہے کہ اسے ادب اسلامی میں مستقل موضوع کی حیثیت حاصل رہی ہے، اور ہر زمانے میں اس حوالے سے کتب تصنیف کی جاتی رہی ہیں۔ اس ضمن میں ڈاکٹر غلام قادر لون نے اپنی کتاب خواب کی حقیقت، تحقیق کی روشنی میں میں ایک سو پندرہ کتابوں کا تعارف پیش کیا ہے۔[5]

خواب کی اقسام حدیث کی روشنی میں

ابو عبداللہ محمد ابن عبداللہ الحاکم النیشاپوری (۴۰۵ھ۔ ۳۲۱ھ) خوابوں کے حوالے سے اپنی مستدرک میں درج ذیل حدیث لائے ہیں، جس کے مطابق خوابوں کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں:

الرویا ثلاث فالرویا الحسنة بشر من اللہ عزوجل و الرویا یحدث بھا الرجل نفسه والرویا تحزین من الشیطن-

خواب تین طرح کے ہوتے ہیں، سچا و نیک خواب اللہ تعالیٰ کی طرف سے بشارت ہوتا ہے، اور ایسا خواب جس میں آدمی اپنے نفس سے ہی گفتگو کرے، تیسرا ایسا خواب جس میں شیطان کی طرف سے ڈرانا ہے۔[۶]

خواب کی نفسیاتی اور سائنسی توجیہہ

یورپ کی نشات ثانیہ کے ساتھ ہی جہاں مختلف شعبہ ہائے زندگی سے وابستہ علوم و فنون میں اکتشاف و انکشاف کا آغاز ہوا وہیں خواب کو بھی موضوع بحث لایا گیا اور یوں مذہب کے بعد خواب کی درج ذیل نفسیاتی و سائنسی توجیہات سامنے آئیں۔

مشہور ماہر نفسیات سگمنڈ فرائیڈ (۱۹۹۳ء۔ ۱۸۵۶ء) کا خیال تھا کہ خواب ہمارے ماضی کے تجربوں پر دارومدار رکھتے ہیں۔ ان کا ہمارے مستقبل سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ انسان کی تمام تر دبی ہوئی خواہشیں، خوف، سماجی ضابطے جو کہ لاشعور میں موجود ہیں، خوابوں کا روپ دھار لیتے ہیں۔ یہ خواب واضح طور پر ان خواہشوں کی نشاندہی نہیں کرتے بلکہ تمثیلی طور پر دکھائی دیتے ہیں۔[۷]

خواب عام طور پر ان عوامل پر مشتمل ہوتے ہیں جن سے ہمیں روز مرہ زندگی میں واسطہ پڑتا ہے۔ یہ خواب ہمارے تحت الشعور میں موجود وہ باتیں ہوتی ہیں جن سے ہمیں حالات و واقعات کی صورت میں واسطہ پیش آتا ہے۔ ہمارے لاشعور کی یادیں خواب میں نمایاں ہو جاتی ہیں اور شعور و لاشعور باہمی مکالمہ کرنے لگ جاتے ہیں، انسان کی امیدیں اور خواہشات ممثل ہو کر سامنے آ جاتی ہیں۔[۸]

یوں خواب کو ماضی کا تجربہ قرار دیں یا شعور و لاشعور کا مکالمہ بہر حال علم نفسیات 'گفتگوئے نفس' کی حد تک حدیث نبوی کا مؤید نظر آتا ہے۔

خواب پر سائنسی حوالے سے تحقیق کرنے والوں کا نقطۂ نظر ماہرین نفسیات سے مختلف ہے، سائنسدانوں کے مطابق خواب ایک خودکار عمل ہے، جو عام طور پر نیند کے ڈیڑھ گھنٹے بعد شروع ہوتا ہے۔ یہ دماغ کے مخصوص مقام میں پیدا ہونے والی برقی لہروں اور کیمیائی مادوں کے ربط و ارتباط کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔[۹]

خواب کی مذکورہ دینی، نفسیاتی اور سائنسی توجیہات کی روشنی میں نفس سے گفتگو، لاشعور کی کارفرمائی اور دماغ کے کیمیائی مادوں اور برقی لہروں کے تال میل کا نتیجے میں زندگی کے عمومی حالات و واقعات کا دوران نیند جلوہ گر ہونا قطعی طور پر 'مبشرات' کی تعریف میں داخل نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ یہ محض ہماری زندگی کے وہ واقعات و مشاہدات ہیں جنھیں شاید بے ربط نشر مکرر سے زیادہ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

علامہ اقبال کا ایک خواب

۱۷۔۱۶ اپریل ۱۹۰۹ء (جمعہ و شنبہ) کی درمیانی شب علامہ اقبالؒ بھی ایک ایسے ہی تجربے سے دوچار ہوئے جس کے دوران اُن کے تحت الشعور میں موجود کچھ یادیں اور باتیں پردہ خواب پر نمایاں ہوئیں۔ چنانچہ آپ ۱۷ اپریل ۱۹۰۹ء کو عطیہ فیضی (۱۹۶۷۔۱۸۷۷) کے نام ایک خط میں رقم طراز ہیں:

> گزشتہ رات میں خواب میں بہشت میں گیا لیکن جہنم کے دروازوں سے ہو کر گزرنا پڑا، میں نے محسوس کیا کہ دوزخ تو سردی کے لحاظ سے ایک برفستان ہے۔ دوزخ کے اربابِ اختیار نے میری حیرت کو بھانپ لیا اور کہا کہ اس مقام کی فطرت تو حد درجہ بارد (سرد) ہے، لیکن اس سے گرم تر مقام فہم و گمان سے بالاتر ہے کیونکہ اس کے گرمانے کے لیے ہر شخص اپنا ایندھن ساتھ لاتا ہے۔[۱۰]

بات یہیں تمام نہیں ہوئی کہ علامہ خواب میں ایک عجب رمز سے آشنا ہوئے اور اُسے بصد شوق ضبط تحریر میں لے آئے، بلکہ آنے والے دنوں میں علامہ اقبالؒ نے اپنے اس خواب کو "سیر فلک" کے عنوان سے نظم کیا جو بعد ازاں *بانگ درا* کا حصہ بنا، اور پھر یہی نظم *جاوید نامہ* کی تمہید ثابت ہوئی۔[۱۱]

زیر بحث موضوع کی تفہیم کے لیے یہاں نظم کا متن درج کیا جاتا ہے:

سیر فلک

تھا تخیل جو ہم سفر میرا — آسماں پر ہوا گزر میرا
اُڑتا جاتا تھا اور نہ تھا کوئی — جاننے والا چرخ پر میرا
تارے حیرت سے دیکھتے تھے مجھے — رازِ سر بستہ تھا سفر میرا
حلقۂ صبح و شام سے نکلا — اس پرانے نظام سے نکلا
کیا سناؤں تمھیں ارم کیا ہے — خاتمِ آرزوئے دیدہ و گوش
شاخِ طوبیٰ پہ نغمہ ریز طیور — بے حجابانہ حور جلوہ فروش
ساقیانِ جمیل جام بدست — پینے والوں میں شورِ نوشا نوش
دور جنت سے آنکھ نے دیکھا — ایک تاریک خانہ سرد و خموش
طالعِ قیس و گیسوئے لیلیٰ — اس کی تاریکیوں سے دوش بدوش
خنک ایسا کہ جس سے شرما کر — کرۂ زمہریر ہو روپوش
میں نے پوچھی جو کیفیت اس کی — حیرت انگیز تھا جواب سروش

یہ مقام خنک جہنم ہے　　نار سے، نور سے تہی آغوش
شعلے ہوتے ہیں مستعار اس کے　　جن سے لرزاں ہیں مرد عبرت کوش
اہل دنیا یہاں جو آتے ہیں　　اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں[۱۲]

علامہ نے مذکورہ خط میں .... 'گزشتہ رات میں خواب میں بہشت میں گیا لیکن جہنم کے دروازوں سے ہو کر گزرنا پڑا' .... درج کیا ہے، تاہم نظم میں اس "خواب" کو "تخیل" سے جہنم سے گزرنے کے اس "تجربے" کو "مشاہدے" سے بدل دیا

دور جنت سے آنکھ نے دیکھا
ایک تاریک خانہ سرد و خموش[۱۳]

اگر ہم خط کے متن میں شامل "جہنم سے گزرنے" کے ذکر پر تھوڑا سا غور کریں تو درج ذیل پہلو نمایاں ہوتا ہے، جسے زیر بحث موضوع کی تفہیم میں خشت اول کی حیثیت حاصل ہے:

قرآن سے اُنسیت، اُس کی تلاوت اور اُس کے معنی و مطالب پر غور و خوض علامہ اقبالؒ کا محبوب عمل تھا۔ ایک موقع پر جب علامہ سے اُن کے مطالعے سے گزرنے والی سب سے "بلند پایہ اور حکیمانہ کتاب" کی بابت استفسار کیا گیا تو آپ کا دوٹوک جواب تھا: .... "قرآن حکیم"۔[۱۴]

ایک ایسا شخص جو سال ہا سال قرآن کے مطالعے میں غرق رہا ہو، اور جس کی حکمت کے سَوتے قرآن سے پھوٹتے ہوں، کیسے ممکن ہے کہ اُس کی نظر سے قرآن پاک کی درج ذیل آیت نہ گزری ہو اور اس نے ان کے معنی و مفاہیم پر توجہ نہ دی ہو:

وَ اِنْ مِّنْكُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۟ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَّ نَذَرُ الظّٰلِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا ۟

تم میں سے کوئی ایسا نہیں ہے جو جہنم پر وارد نہ ہو، یہ تو ایک طے شدہ بات ہے جسے پورا کرنا تیرے رب کا ذِمہ ہے۔ پھر ہم اُن لوگوں کو بچالیں گے جو (دنیا میں) متقی تھے اور ظالموں کو اُسی میں گرا ہوا چھوڑ دیں گے۔[۱۵]

اب اگر اس آیت کی روشنی میں اقبالؒ کا بیان ایک بار پھر پڑھا جائے .... "گزشتہ رات میں خواب میں بہشت میں گیا لیکن جہنم کے دروازوں سے ہو کر گزرنا پڑا" .... تو یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ "جہنم سے گزرنے" کا معاملہ محض خواب نہیں بلکہ ایک امر واقع ہے، اور قرآن میں اس کا بیان مومنوں کے لیے بطور عبرت اور نافرمانوں کے لیے بطور انذار آیا ہے۔ پھر پل صراط اور اُس سے متعلق روایات بھی پیش نظر رہیں تو بات کی تفہیم مزید سہل ہو جاتی ہے۔ در حقیقت علامہؒ کا "جہنم سے گزر" ان کے مطالعہ

قرآن کا پرتو تھا، تاہم وہ اسے خواب سے زیادہ کچھ نہ سمجھ سکے۔

سرد جہنم کا تصور

علامہ کے خواب و خط بلکہ نظم کا مرکزی حصہ بھی "سرد جہنم" ہے، چونکہ جہنم کے عمومی بیان میں آگ کو ایک لازمی عنصر کی حیثیت حاصل ہے، ایسے میں اگر کوئی جہنم کو "برفستان" اور "حد درجہ بارد" کہے تو یہ بات تعجب خیز ہو جاتی ہے، اسی لیے جب اقبال نے بھی "خواب" میں جہنم کو یخ بستہ پایا تو اُن کو جس حیرت و استعجاب کا سامنا کرنا پڑا وہ خط کے مذکورہ حصے سے ہویدا ہے :

میں نے محسوس کیا کہ دوزخ تو سردی کے لحاظ سے ایک برفستان ہے۔ دوزخ کے اربابِ اختیار نے میری حیرت کو بھانپ لیا۔[۱۶]

پھر اس "سرد جہنم" کی کیفیت نظم یوں ہوتی ہے:

دور جنت سے آنکھ نے دیکھا		ایک تاریک خانہ، سرد و خموش
طالع قیس و گیسوئے لیلیٰ		اس کی تاریکیوں سے دوش بدوش
خنک ایسا کہ جس سے شرما کر		کرۂ زمہریر ہو روپوش[۱۷]

اقبال کا "سرد جہنم" بھی دراصل ان کے وسیع مطالعے ہی کا عکس ہے، کیونکہ ادبیات عالم میں سرد جہنم کا ذکر بہ تفصیل ملتا ہے، تاہم ادبیات عالم کے ذکر سے قبل نظم کے مندرجہ بالا حصے میں موجود لفظ "کرۂ زمہریر" کا جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے جو زیر بحث موضوع میں داخلی شہادت کی حیثیت رکھتا ہے۔

"زمہریر" عربی زبان کا لفظ ہے، جس کا اطلاق جاڑے یا شدید ٹھنڈ پر ہوتا ہے، خود قرآن میں یہ لفظ اسی معنی و مفہوم میں وارد ہوا ہے۔ سورہ الدھر میں ارشاد خداوندی ہے:

مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَآئِكِ ۖ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَّلَا زَمْهَرِيرًا ﴿١٣﴾

وہاں وہ اُونچی مسندوں پر تکیے لگائے بیٹھے ہوں گے۔ نہ انھیں دھوپ کی گرمی ستائے گی نہ جاڑے کی ٹھر۔[۱۸]

قرآن کی طرح احادیث میں بھی "زمہریر" کا اطلاق شدید ٹھنڈ کے طور پر ہوا ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا بِالصَّلَاةِ فَإِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ وَاشْتَكَتْ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا فَقَالَتْ يَا رَبِّ أَكَلَ بَعْضِي بَعْضًا فَأَذِنَ لَهَا بِنَفَسَيْنِ نَفَسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفَسٍ فِي الصَّيْفِ فَهُوَ أَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنْ الْحَرِّ وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنْ الزَّمْهَرِيرِ-

جب گرمی تیز ہو جائے تو نماز کو ٹھنڈے وقت میں پڑھا کرو، کیونکہ گرمی کی تیزی دوزخ کی آگ کی بھاپ

کی وجہ سے ہوتی ہے۔ دوزخ نے اپنے رب سے شکایت کی کہ اے میرے رب! (آگ کی شدت کی وجہ سے) میرے بعض حصے نے بعض حصے کو کھالیا ہے، اس پر اللہ تعالیٰ نے اسے دو سانس لینے کی اجازت دی، ایک سانس جاڑے میں اور ایک سانس گرمی میں۔ اب انتہائی سخت گرمی (الحر) اور سخت سردی (الزمھریر) جو تم لوگ محسوس کرتے ہو وہ اسی سے پیدا ہوتی ہے۔[19]

عربی کی طرح اردو زبان میں بھی لفظ "زمہریر" انھی معنی میں مستعمل ہے، چنانچہ اردو زبان کی معتبر لغت فرہنگ آصفیہ میں زمہریر کے بیان میں درج ہے:

"زمہریر" عربی الاصل لفظ ہے، جو "زم" بمعنی سرماے شدید اور "ہریر" بمعنی کنندہ (نہایت سرد کر دینے والا) سے مرکب ہے۔[20]

یہ عربی الاصل لفظ اردو زبان کے معروف شاعر مرزا اسد اللہ خان غالب کے ہاں بھی اسی معنی و مفہوم میں استعمال ہوا ہے ع

کچھ تو جاڑے میں چاہیے آخر
تا نہ دے بادِ زمہریر، آزار[21]

"زمہریر" کے معنی و مفہوم اور عربی و اردو میں اُس کے یکساں اطلاقات کے بعد اب لفظ "کرۂ زمہریر" کی وضاحت بھی دیکھیے:

"کرۂ زمہریر" سے متعلق سید احمد دہلویؒ رقمطراز ہیں کہ:

کرۂ ہوا کا یہ طبقہ نہایت سرد ہے جو کرۂ نار کے نیچے اور کرۂ ارض کے اوپر واقع ہے اور اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ کافروں کو اس میں عذاب دیا جائے گا۔[22]

مذکورہ حوالہ جات کی روشنی میں یہ سوچنا بھی محال ہے کہ "شاید علامہ اقبال کے نزدیک زمہریر یا کرۂ زمہریر کے معنی متعین نہ ہوں" جب کہ انھوں نے اس ترکیب کو زیرِ بحث نظم میں انھی معنی و مفہوم میں برتا ہے۔ پھر یہ کہ جہاں تک حرف شناسی کا تعلق ہے تو علامہ اقبالؒ کی عربی و فارسی زبانوں سے واقفیت نے انھیں فرہنگ آصفیہ کا حافظ بنا دیا تھا۔[23]

اسلامی ادبیات میں سرد جہنم کا تصور

علامہ جلال الدین سیوطی (۸۴۹ھ۔ ۹۱۱ھ بمطابق ۱۵۰۵ء۔ ۱۴۴۵ء) نے اپنی کتاب البدور السافرۃ فی امور الآخرۃ میں جہنم کی سردی کے تذکرے کے بعد ایک اور روایت بیان کی ہے جس میں جہنم کی سردی کی شدت کا بیان ہے:

حضرت ابو سعیدؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

.... جب سخت گرمی کا دن ہوتا ہے تو بندہ کہتا ہے کہ لا الٰہ الا اللہ آج کتنی سخت گرمی ہے! اے اللہ! مجھے جہنم کی آگ سے بچا لیجیے! تو اللہ تبارک و تعالیٰ جہنم سے فرماتے ہیں: بے شک میرے بندے نے تجھ سے میری پناہ مانگی ہے اور بے شک میں نے اس کو پناہ دے دی۔ اور جب سخت سردی کا دن ہوتا ہے تو بندہ کہتا ہے لا الٰہ الا اللہ آج کتنی سخت سردی ہے! اے اللہ! مجھے جہنم کی ٹھنڈک سے بچا لیجیے! تو اللہ تعالیٰ جہنم سے فرماتے ہیں: بے شک میرے بندے نے تیری ٹھنڈک سے میری پناہ طلب کی ہے اور میں نے اس کو پناہ دے دی ہے۔ صحابہؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! جہنم کی سردی (زمہریر) کیا ہے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وہ ایک کنواں ہے جس میں کافر پھینکا جائے گا، وہاں کی سخت سردی کی وجہ سے کافر کے جسم کے اعضاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گے۔[۲۴]

جہنم میں ٹھنڈک کی شدت کا احوال اور بھی کئی مقامات پر بیان ہوا ہے۔[۲۵] علامہ اقبالؒ جنت و جہنم کے حوالے سے اپنے مخصوص نقطہ نظر کے باعث ہر کہ و مہ کو ان کا حق دار نہیں جانتے تھے۔[۲۶]

مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام
گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد[۲۷]

درست یا غلط علامہ اقبالؒ کا یہ نقطہ نظر اس باب میں یقیناً اُن کے وسیع مطالعے اور عمیق غور و فکر کا حاصل تھا، ایسے میں بجا تو طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ دوزخ کی ٹھنڈ سے متعلق تمام نہیں تو کچھ نہ کچھ روایات ضرور علامہؒ کے مطالعے میں آئی ہوں گی، اور تحت شعور میں محفوظ "سرد جہنم" پر مشتمل یہی روایات "خواب" میں جلوہ گر ہوئیں۔

"سرد جہنم" اور ڈیوائن کامیڈی

علامہ اقبالؒ جہاں مشرقی ادب کے شناور تھے وہیں آپ مغربی، بالخصوص انگریزی ادبیات پر بھی گہری نظر رکھتے تھے۔ مختلف انگریزی شعراء کے کلام سے ماخوذ نظمیں اور بعض نظموں کا انگریزی اسلوب اس بات کا ثبوت ہے۔ انگریزی ادب کا ذوق انھیں دور طالب علمی ہی سے تھا، اور وہ اسی دور طالبعلمی میں عالمی شہرت یافتہ ادباء کے پائے کا ادب تخلیق کرنے کا عزم رکھتے تھے۔ چنانچہ علامہؒ کے دیرینہ رفیق اور کالج فیلو غلام بھیک نیرنگ (۱۹۵۲-۱۸۷۶) کی روایت ہے کہ:

ہماری ان سہ سالہ صحبتوں میں اقبال اپنی ایک سکیم بار بار پیش کرتے تھے۔ ملٹن [۱۶۷۴ء-۱۶۰۸ء] کی مشہور نظم [Paradise Lost گمشدہ بہشت] اور [Paradise Regained بازیافتِ بہشت] کا ذکر کر کے کہا کرتے تھے کہ واقعات کربلا کو ایسے رنگ میں نظم کروں گا کہ ملٹن کی Paradise Regained

کا جواب ہو جائے گا، ... میں اتنا اور کہہ دوں کہ اردو شاعری کی اصلاح و ترقی کا اور اس میں مغربی شاعری کا رنگ پیدا کرنے کا ذکر بار بار آیا کرتا تھا۔[۲۸]

دور طالب علمی میں ہی یہ رنگ اور یہ عزم آنے والے مہ و سال میں مغربی ادبیات کے ذوق کو مہمیز دینے کا سبب بنا اور اسی دوران میں علامہ کی نظر سے مشہور اطالوی شاعر دانتے ایلغوری (۱۳۲۱-۱۲۶۵) کی نظم ڈیوائن کامیڈی بھی گزری۔[۲۹] جس میں "سرد جہنم" کا احوال تمثیلاً و تفصیلاً بیان ہوا ہے۔ موضوع کی تفہیم کے لیے اس کا مختصر احوال پیش خدمت ہے:

ڈیوائن کامیڈی میں دانتے نے جہنم کے نو (۹) طبقات یا حلقہ جات بیان کیے ہیں ان میں آخری یا نویں طبقے کو اس نے غداری (Treachery) کا نام دیا ہے۔ یہ طبقہ درج ذیل چار ذیلی حلقوں میں منقسم ہے:

۱۔ کینا (Caina)

۲۔ انٹینورا (Antenora)

۳۔ ٹولیمی (Ptolomea)

۴۔ جودیکا (Judecca)

ان چار ذیلی طبقات کا وسطی حصہ جو مذکورہ جہنم کا سب سے اسفل حصہ بھی ہے، برف کی منجمد جھیل پر مشتمل ہے، جس میں تاریخ کے مختلف ادوار سے تعلق رکھنے والے غداران ملک و ملت اپنے اپنے جرم کی سنگینی کے اعتبار سے برف میں دھنسے آہ و بکا کر رہے ہیں۔ برف کی اس جھیل میں شیطان بھی کمر تک دھنسا ہوا ہے اور یہ شیطان جب جب برف سے نکلنے کے لیے اپنے پروں کو حرکت دیتا ہے تو ان میں سے شدید ٹھنڈی ہوا پیدا ہوتی ہے جو اطراف میں مزید برف پیدا کرنے کا سبب بنتی ہے۔ جہنم کے اس برفستان میں چلنے والی ہوا کے جھونکے جہنم کے بالائی طبقات تک محسوس کیے جاتے ہیں۔[۳۰]

اگر یہ کہا جائے کہ ۱۹۰۹ء میں جبکہ مذکورہ، خواب، خط اور نظم ظہور میں آئے، علامہ کی صلابت علمی اور مدبرانہ فکر کی تشکیل کے آغاز کا زمانہ تھا[۳۱] لہٰذا ایسے میں فرہنگ آصفیہ پر دسترس اور اسلامی و یورپی ادبیات پر مہارت کی بات قبل از وقت ہے، تو بھی اس بات سے انکار کی گنجایش نہیں کہ علامہ اپنے دور طالب علمی میں ہی مغربی ادب سے واقف ہو چکے تھے اور خواب کی "سرد جہنم" اسی واقفیت کا نتیجہ ہے۔ مگر خط میں جو والہانہ پن اور حیرت و استعجاب ہے، اس سے یہی محسوس ہوتا ہے گویا اقبالؒ پہلی دفعہ "سرد جہنم" سے خواب میں ہی واقف ہوئے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبالؒ کی گفتگوؤں[۳۲] میں ڈیوائن کا ذکر ملتا ہے، مگر کہیں بھی (کم از کم راقم کے علم کی حد تک) اقبال نے خواب کی اس "سرد جہنم" پر زیر بحث خط کے سوا کوئی تبصرہ نہیں کیا، حالانکہ نظم، خواب کے بعد ۱۹۰۹ء میں یا اس کے قریبی

زمانے میں لکھی گئی اور بانگ درا، جس میں یہ نظم بعنوان "سیر فلک" شامل ہے ۱۹۲۴ء میں ترتیب پاکر زیور طباعت سے آراستہ ہوئی۔ یہ بات ناممکنات میں داخل ہے کہ بانگ درا کی ترتیب و اشاعت کے دوران علامہ کی نظر سے "سیر فلک" کے مندرجات نہ گزرے ہوں، گویا نظم لکھے جانے کے وقت سے لے کر انتقال کے وقت تک علامہ اقبالؒ اس بات کا ادراک ہی نہ کر سکے کہ انھوں نے خواب میں جو کچھ دیکھا وہ ان کے وسیع مطالعے کا پرتو تھا اور اس کی حیثیت گفتگوئے نفس یا شعور و لاشعور کے مکالمے سے زیادہ کچھ نہیں تھی۔

اقبالؒ خط میں اس سرد جہنم کے دہکنے کا راز وہاں کے "ارباب اختیار" کی زبانی یوں بیان کرتے ہیں:

اس کے گرمانے کے لیے ہر شخص اپنا ایندھن ساتھ لاتا ہے۔

اور یہی بات نظم میں اس طرح ڈھل گئی ہے:

اہل دنیا یہاں جو آتے ہیں

اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

"سرد جہنم" کی بحث میں خواب کا یہ حصہ ادبیات اسلامی اور دانتے کے تصورات سے مختلف ہے کیونکہ ان کے ہاں سرد جہنم ایک جداگانہ حیثیت کی حامل ہے۔ اس میں عذاب شدید ترین بلکہ بدترین ٹھنڈ کی صورت میں بیان کیا گیا ہے، جبکہ اقبال کی "سرد جہنم" اپنی نہاد میں سرد ہے تاہم انسان کے اعمال بد اس کے لیے آگ اور انگار کا کام دیں گے، یوں نافرمان انسان اپنی دہکائی آگ کا ایندھن بن جائیں گے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اقبالؒ کے وسیع مطالعے کے یہ بظاہر منتشر حاصلات (جنت کے راستے کا جہنم سے ہو کر گزرنا، جہنم کا انتہائی بارد ہونا اور اہل جہنم کا اپنی اپنی آگ ساتھ لانا) اپنے داخلی ربط کی بنیاد پر ۱۷۔ ۱۶ اپریل ۱۹۰۹ء کی شب ایک مربوط صورت میں دکھائی دیے، جو اقبال کے لیے اس قدر تحیر خیز اور تعجب انگیز بات ثابت ہوئے کہ انھیں آخر تک یہ ادراک ہی نہ ہو سکا کہ یہ سب باتیں پہلے سے ہی ان کے لاشعور میں موجود تھیں، جو شعور و لاشعور کی مکالمے کے ساتھ "گفتگوئے نفس" کی صورت میں رونما ہوئیں۔ بہر حال اقبال کا یہ خواب جو پہلے خط میں ڈھلا اور پھر نظم کی صورت اختیار کر گیا اپنے خوبصورت اسلوب اور سادہ سے فلسفے کے ساتھ اردو ادب میں خوب صورت اضافہ کر گیا۔

مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ "سیر فلک" بانگ درا کی ان نظموں میں سے ایک ہے جنھیں وہ توجہ حاصل نہ ہو سکی جو کہ ان حق تھا۔

❁ ... ❁ ... ❁

حوالہ جات و حواشی

[۱] سورۃ الصافات۔ آیت نمبر:۱۰۲/ سورہ یوسف، آیت نمبر:۶۔۴/ سورہ بنی اسرائیل، آیت نمبر:۶۰/ سورہ فتح، آیت نمبر:۲۷۔

[۲] حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ واقعہ "فراعنۂ مصر" کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ خاندان شاہی نسلی اعتبار سے "عمالقہ" میں سے تھا، مصر کی تاریخ میں ان کو "ہکسوس" کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے اور ان کی اصلیت کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ چرواہوں کی ایک قوم تھی جدید تحقیقات سے پتہ چلتا ہے کہ یہ قوم عرب سے آئی تھی اور دراصل یہ "عرب عاربہ" ہی کی ایک شاخ تھی نیز قبطی اور عربی زبانوں کی باہمی مشابہت ان کے عرب ہونے کی مزید دلیل ہے اور مصر کے مذہبی تخیل کی بنا پر ان کا لقب "فاراع" (فرعون) تھا اس لیے کہ مصری دیوتاؤں میں سے بڑا مقدس دیوتا آمن راع (سورج دیوتا) تھا اور بادشاہ وقت اس کا اوتار اور "فاراع" کہلاتا تھا۔ یہی فاراع عبرانی میں فارعن اور عربی میں فرعون کہلایا اور اس زمانے کے فرعون کا نام عرب مؤرخوں نے ریان بتایا ہے اور مصری آثار میں وہ آپونی کے نام سے موسوم ہے۔ (بحوالہ: حفظ الرحمٰن سیوہاروی، قصص القرآن)

[۳] امام مالک بن انسؒ نے اپنی مؤطا میں 'کتاب الرؤیا' کے زیر عنوان '۷' احادیث بیان کی ہیں۔
....امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ نے صحیح بخاری میں 'کتاب التعبیر' کے زیر عنوان '۴۸' مختلف ابواب باندھے ہیں جن میں '۶۱' روایات درج ہیں۔
....امام مسلم بن الحجاج القشیریؒ کی صحیح مسلم میں 'کتاب الرؤیا' کے زیر عنوان '۴۱' احادیث بیان ہوئی ہیں۔
....امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں 'کتاب الرؤیا عن رسول اللہ صلی علیہ وسلم' کے زیر عنوان '۲۵' روایات درج کی ہیں۔
....امام ابو عبداللہ محمد الربعی القزوینی معروف بہ ابن ماجہؒ نے سنن ابن ماجہ میں 'کتاب التعبیر الرؤیا' کے زیر عنوان '۱۰' ابواب قایم کیے اور ان میں '۳۴' احادیث درج کی ہیں۔

[۴] حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ (مفہوم) :"میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا، آپ نے فرمایا (مفہوم) :نبوت میں سے صرف اب مبشرات باقی رہ گئی ہیں۔ صحابہ نے پوچھا کہ مبشرات کیا ہیں؟ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اچھے خواب" (بحوالہ :صحیح بخاری، کتاب التعبیر/باب المبشرات۔۶۹۹۰)

[۵] لون، ڈاکٹر غلام قادر، خواب کی حقیقت، تحقیق کی روشنی میں، القلم پبلی کیشنز، بارہ مولہ، کشمیر

[۶] حاکم، المستدرک، ۴۲۲:۴، رقم :۸۱۷۴۔

[۷] شبنم گل، خوابوں کے جزیرے، روزنامہ ایکسپریس، بدھ ۴ ستمبر ۲۰۱۳ء۔

[۸] غامدی، جاوید احمد، وقار ملک، 'خواب' بحوالہ: www.javedahmadghamidi.com

۹ ڈاکٹر منصورالرحمٰن / نیند، خواب اور جدید سائنس بحوالہ:/http://roohanidigest.net
۱۰ شیخ عطا اللہ، اقبال نامہ، مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکیڈمی پاکستان، ص ۲۴۹-۲۴۸۔
۱۱ دلچسپ بات یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ نے اس نظم کو "سیر فلک" کا نام تو دیا مگر فلک کی "سیر" کا تذکرہ حذف کر کے براہ راست جنت سے جہنم کا احوال بیان کر دیا، اس نظم کو جاوید نامہ کی تمہید کہا جائے تو بے جا نہ ہو گا، تاہم دلچسپ بات یہ ہے کہ علامہ نے جاوید نامہ میں شش افلاک کی سیر اور جنت کا احوال تو بیان کیا ہے مگر دوزخ کی جگہ دریائے خونیں کا منظر بیان کر کے دوزخ سے صرف نظر کر گئے ہیں۔
۱۲ اقبالؒ، کلیات اقبال اردو، "بانگ درا"، بہ اہتمام :اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، سال اشاعت: ۱۹۹۰ء بمطابق ۱۱-۱۴۱۰ھ، ص۱۸۸- ۱۸۷۔
۱۳ ایضاً
۱۴ فقیر سید وحید الدین، روزگار فقیر، جلد اول، ناشر مکتبہ تعمیر انسانیت، اردو بازار، لاہور، ص۹۳- ۹۲۔
۱۵ سورہ مریم، آیت :۷۲-۷۱۔
۱۶ اقبال نامہ، ص ۲۴۹- ۲۴۸۔
۱۷ کلیات اقبال، اردو، "بانگ درا"، سیر فلک، ص۱۸۸- ۱۷۸۔
۱۸ سورہ الدھر، آیت نمبر:۱۳۔
۱۹ صحیح بخاری، کتاب مواقیت الصلاۃ، باب الابراد بالظھر فی شدۃ الحر، حدیث نمبر:۵۳۷۔
۲۰ دہلوی، سید احمد، فرہنگ آصفیہ، جلد دوم، اشاعت سوم، مکتبہ حسن سہیل لمیٹڈ، اردو بازار، لاہور، ص۴۱۰۔
۲۱ غالب، مرزا اسد اللہ خان، دیوان غالب، بااہتمام: گوشہ ادب، چوک انار کلی، لاہور، ص ۲۰۰۔
۲۲ فرہنگ آصفیہ، جلد دوم، ص ۴۱۰۔
۲۳ صوفی، خالد نظیر، اقبال درون خانہ، جلد دوم، طبع دوم، اقبال اکادمی پاکستان، ص۹۱- ۹۰۔
۲۴ سیوطیؒ، علامہ جلال الدین، البدور السافرۃ فی امور الآخرۃ، ترجمہ وتہذیب :مولانا عبدالعظیم ترمذی صاحب بعنوان: آخرت کے عجیب و غریب حالات، طباعت بار دوم: دسمبر ۲۰۱۱ء، ناشر: بیت العلوم، ہیڈ آفس نابھہ روڈ چوک، پرانی انار کلی، لاہور، ص۵۲۰۔
۲۵ ایضاً، ص۵۲۱- ۵۲۰۔
۲۶ ابن ابی دنیا (۸۹۴ء-۸۲۳ء) کے مطابق حضرت مجاہدؒ (۱۰۴ھ-۲۱ھ) فرماتے ہیں: "جہنم میں ایک طبقہ زمہریر ہے جب جہنمی جہنم میں اُبالا کھائیں گے تو زمہریر کی طرف بھاگیں گے جب اس میں گریں گے تو ان کی ہڈیاں ٹوٹ جائیں گی یہاں تک کہ ان کے ٹوٹنے کی آواز بھی سنائی دے گی"۔
حضرت مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ "زمہریر ایسا عذاب ہے کہ اس کی ٹھنڈ کو برداشت کرنے کی اہل جہنم میں طاقت نہیں"۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ (ولادت:۳ قبل ہجرت۔ انتقال:۶۸ھ) فرماتے ہیں کہ "اہل جہنم گرمی سے جب فریاد کریں گے تو ان کی فریاد رسی ایسی ٹھنڈی ہوا سے کی جائے گی جو ہڈیوں (تک) کو پھاڑ ڈالے گی (جس کی تکلیف سے گھبرا کر) وہ پھر سے آگ طلب کریں گے"۔

عبدالمالک بن عمیر (۳۶ا ھ-۳۳ھ-) کہتے ہیں مجھے یہ بات پہنچی ہے "جہنمی، جہنم کے داروغہ سے فریاد کریں گے کہ ہمیں جہنم کے کناروں کی طرف نکال دے تو وہ انھیں (اُدہر کو) نکال دے گا پس اُن کو ٹھنڈ اور زمہریر قتل کرے گا تو وہ دوبارہ جہنم کی طرف لوٹیں گے (یعنی) ٹھنڈ کی سختی کی وجہ سے دوبارہ جہنم میں لوٹ جائیں گے"۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت کعبؓ نے فرمایا جہنم میں ٹھنڈ بھی ہے جس کا نام زمہریر ہے اس میں داخل ہونے سے دوزخیوں کے گوشت گرپڑیں گے یہاں تک کہ وہ دوبارہ جہنم کی گرمی کی فریاد کریں گے۔ بحوالہ http://anwar-e-islam.org

[۲۷] ڈاکٹر ایم ڈی تاثیر کے مطابق "اقبال کے نزدیک موت کے بعد زندگی ہر انسان کا حق نہیں بلکہ اس کی شخصیت کی پختگی کا ثمرہ ہے۔ اگر خودی محکم ہے تو موت پر غلبہ حاصل کرلے گی، نہیں تو موت اسے مٹا دے گی۔ یہی خیال جرمنی کے مشہور فلسفی شاعر گوئٹے کا بھی تھا مگر اس نے اقبال کی طرح اس کی وضاحت نہیں کی۔ مجھے یاد ہے میں نے علامہ اقبال سے پوچھا تھا کہ اگر فقط چند مستحق لوگ ہی مرنے کے بعد زندہ ہوں گے تو پھر جہنم اور جنت کی تفریق کیا ہوئی؟ انھوں نے فرمایا اول تو دوزخ اور جنت مقامات نہیں بلکہ ذہنی حالت کے دونام ہیں اور پھر یہ کہ جہنم کا حق دار ہونا بھی خودی کی قوت کا نتیجہ ہے۔ ابوجہل دوزخ کا ایندھن بنے گا، خالدؓ اور طارقؒ وغیرہ جنت کی کیفیت میں ہوں گے اور عام انسان کیڑے مکوڑوں کی طرح تلف ہو جائیں گے۔ یہ خیال جسے میں ابھی عرض کرچکا ہوں بہت نرالہ ہے مگر اقبال کے فلسفہ خودی کا لازمی نتیجہ ہے۔ (بحوالہ: تاثیر، ڈاکٹر ایم ڈی/ اقبال: ایک آفاقی شاعر/ مشمولہ: اقبالیات کے سو سال/ ناشر: محمد سہیل عمر، ناظم: اقبال اکادمی پاکستان، لاہور/ صفحہ نمبر:۱۵۹

[۲۸] نیرنگ، غلام بھیک/ اقبال کے بعض حالات/ مشمولہ: اقبالیات کے سو سال/ صفحہ نمبر:۷

[۲۹] دانتے کو عالمی ادب میں بقائے دوام عطا کرنے والی نظم "ڈیوائن" اصلاً اسلامی ادبیات میں بیان ہونے والے واقعاتِ سیر سماوات کا چربہ ہے۔ دانتے کے اس سرقے کا بھانڈا مشہور ہسپانوی محقق اور جامعہ مجریط (میڈرڈیونیورسٹی) کے پروفیسر اسین پلاثیوس/Asin Palacios (۱۹۴۴-۱۸۷۱) نے پھوڑا۔ انھوں نے ۱۹۲۶ء میں شایع ہونے والی اپنی معرکہ آرا کتاب اسلام اینڈ دی ڈیوائن کامیڈی میں یہ ثابت کیا کہ دانتے کے "کومیدیا" (Commdia) کا اصل ماخذ ادب اسلامی ہے۔ پروفیسر اسین پلاثیوس عربی زبان اور مطالعہ اسلام کے ماہر رومن کیتھولک پادری تھے۔ اپنے سفر یورپ کے دوران علامہ اقبالؒ نے پروفیسر اسین سے ملاقات بھی کی، جو اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ اقبالؒ نہ صرف دانتے کی ڈیوائن کامیڈی سے واقف تھے بلکہ وہ اس سرقے کا احوال بھی جانتے تھے۔

اس سرقے کااحوال جاننے کے لیے ملاحظہ کریں ڈاکٹر حبیب الحق ندوی کا مضمون: "اطالوی بیداری۔ دانتے/ابن عربی" مشمولہ، جریدہ ستائیس (۲۷)، چہ دلاور است/مشرق ومغرب میں سرقہ بازی کی تاریخ، بہ اہتمام ادارہ تصنیف و تالیف وترجمہ، جامعہ کراچی۔

[30] The Comedy of Dante Alighireri, The Florentine, Cantica 1, HELL, Translated by Dorothy L. Sayers, PENGUIN BOOKS, CANTO XXXIV

[۳۱] فراقی، ڈاکٹر تحسین/جمہوریت، اقبال کی نگاہ میں/مشمولہ: اقبالیات کے سو سال/صفحہ نمبر ۸۱۰

[۳۲] عبدالرحمن چغتائی (۱۸۹۷ـ۱۹۷۵) کے مطابق .... "علامہ اقبالؒ اپنے کلام کو زیادہ تر انگریزی میں پیش کرنے کے آرزو مند تھے، اس لیے وہ چاہتے تھے کہ ان کا کلام ڈانٹے اور گوئٹے کے مُصوَّر اڈیشنوں کے مقابلے میں پیش کیا جائے ....انتقال کی رات سے پیشتر بھی مجھ سے کہہ رہے تھے کہ مجھے اچھا ہوجانے دو جاوید نامہ کا میں خود ترجمہ کروں گا اور پھر اس کو مُصوَّر کرنا، پھر دنیا کو معلوم ہو گا کہ میری شاعری اور میری پرواز اور پیغام کیا ہے اور میرے اور ڈانٹے کے خیالات میں کس قدر تفاوت موجود ہے" (بحوالہ: چغتائی عبدالرحمٰن/میری تصویریں میری اپنی نظر میں/ بحوالہ: عبدالرحمن چغتائی کی شخصیت اور فن مرتبہ ڈاکٹر وزیر آغا/صفحہ نمبر ۲۳۶)

فطرت اور قوانینِ فطرت: محسن الملک کی نظر میں

سمینہ حسنین

(۱)

انیسویں صدی جدید سائنسی فکر کے لحاظ سے بہت اہم نظریات کے جنم لینے کی صدی تھی۔ ان سائنسی نظریات نے صرف فرد اور معاشرے کے چند شعبہ ہائے زندگیوں پر ہی اثرات مرتب نہیں کیے بلکہ یہ نظریات، خاص طور سے، مذہب کے اعتقادی / غیبی پہلوؤں پر حملہ آور ہوئے، جس سے مذہب کو جاں بر کرانے کے لیے دنیائے اسلام کے جدیدیت پسند مفکرین نے مذہب اور سائنسی فکر کے درمیان مطابقت اور ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی، تاکہ جدید سائنس سے مستفید ہونے والے مسلمان، مذہب کو خیر باد نہ کہہ دیں اور جو اب تک اس بارے میں معلومات نہیں رکھتے وہ بھی جدید ترقیوں سے واقف ہوں۔ ہندوستان کی مسلم جدیدیت پرستی کے اوّلین جدیدیت پسند مفکر سر سید احمد خان [م:۱۸۹۸] نے ان اہم اور مشکل پہلوؤں کو اپنے فطرت اور قوانینِ فطرت کے مباحث کا موضوع بنایا۔ جب کئی لوگوں نے سر سید کے نقطہ نظر پر تنقید کی تو ان کے دوست اور رفیق نواب محسن الملک، سید مہدی علی خان [م:۱۹۰۷] نے اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی۔ اس طرح محسن الملک نے انیسویں صدی کے نظریہ قوانینِ فطرت کو ایک بہت ہی اہم اور سنجیدہ مسئلے کے طور پر لیتے ہوئے ان مسائل پر بحث کر کے اپنے موقف کا اظہار بھی کیا اور اپنے دوست سر سید کا دفاع بھی۔ اس مضمون میں ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ اس جدید نظریے کے بارے میں محسن الملک کے نظریات کہ فطرت اور قوانینِ فطرت (نیچر اور لاء آف نیچر) کیا ہیں، وہ کائنات میں کیسے کام کرتے ہیں، حکماء اور علماء نے ان کے بارے میں کن آراء کا اظہار کیا ہے؟ اور یہ بھی کہ نبوت، ملائکہ، اور شیطان کے بارے میں سر سید پر لگنے والے الزامات سے محسن الملک نے انھیں بری الذمہ کیسے کرایا یا نہیں کرا سکے، اور کیا انھیں خود کوئی سمجھوتہ کرنا پڑا؟

(۲)

محسن الملک اور سرسید کا تعلق، جس کا آغاز ۷۰-۱۸۶۰ء کی دہائی سے ہوا، ایک ایسی گہری رفاقت اور قربت میں بدل گیا جس کے بارے میں یہ کہنا غلط نہیں ہو گا کہ ایک دوست کی نظر اپنے دوست پر اس طرح پڑے کہ اگر کوئی اس کی مخالفت کرے تو وہ دل و جان سے اس کی موافقت میں اپنے ترکش کے تمام تیر مخالف پر پھینکنے پر آمادہ ہو جائے اور اگر خود اس دوست کے افکار و افعال میں کوئی کمزوری دیکھے تو اس کمزوری پر اس کو خلوص کے ساتھ متنبہ کرے۔ دراصل محسن الملک، سرسید کی دوستی میں یہی کچھ کر رہے تھے۔ جب سرسید کے خیالات پر کفر کے فتوے لگے تو انھوں نے اپنے افکار کے ذریعے سرسید کا مکمل دفاع کیا اور جہاں سرسید، ان کی نظر میں جدید سائنس کے افکار کو اپنانے میں لغزش کا شکار ہوئے تو وہاں سرسید کی خبر لینے اور انھیں متنبہ کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی[۱]۔

محسن الملک کے سرسید کے بارے میں ان موافق و مخالف رویوں کی وجہ سے جب لوگوں نے ان پر الزامات اور سوالات کی بوچھاڑ کی تو محسن الملک نے بھی بڑی محنت سے ان الزامات کی تردید کی، اور ان سوالات کا جواب دینے کی کوشش بھی۔ یہاں بھی معاملہ یہی ہے کہ محسن الملک کے کسی دوست نے، جن کے بارے میں خود محسن الملک کا کہنا ہے کہ انھوں نے بڑی محبت اور صفائی سے اپنے شبہات کا اظہار کیا ہے، کہا کہ سرسید سے تعلق رکھنے والے دو قسم کے لوگ ہیں۔ ایک وہ جو دنیاوی امور میں انھیں مسلمانوں کا بہی خواہ مانتے ہیں مگر مذہبی عقائد میں نہیں، دوسرے وہ جو مذہبی امور میں بھی ان کو ہادی اور پیشوا مانتے ہیں، مگر آپ کا اصول کیا ہے سمجھ میں نہیں آتا۔ اس لیے براہِ مہربانی صاف صاف بتایے کہ آپ کا اصل خیال کیا ہے؟ کبھی آپ کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ سید صاحب کو مجتہد سمجھتے ہیں اور کبھی مخرّبِ دین، آپ کے نزدیک خدا کی جگہ نیچر کو قایم کرنا، ملائکہ، شیاطین، جنت، دوزخ، معجزات کے وجود سے انکار کرنا کفر نہیں ہے تو کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کے مسلک کے بارے میں کوئی کہتا ہے کہ آپ کا کوئی اصول یا رائے نہیں، کوئی سمجھتا ہے کہ آپ اتنے مضبوط دل کے نہیں کہ کھل کر سرسید کی حمایت کریں، کوئی کہتا ہے کہ آپ ان کے معتقد تھے مگر اب آپ کی رائے ان کے بارے میں بدل گئی ہے، اور خدا کرے کہ لوگوں کا یہ خیال صحیح ہو[۲]۔

محسن الملک نے ان شکوک و شبہات کے ازالے کے لیے مکاتباتِ دلچسپ کے عنوان سے تین خطوط پر مشتمل ایک مضمون تہذیب الاخلاق میں لکھا تھا، اور اس کے کئی صفحات میں ان شکوک کے بارے میں وضاحت بھی کی تھی۔ چنانچہ اس صورتِ حال سے عہدہ برا ہونے کے لیے محسن الملک

اپنے عزیز دوستوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ:

جب ہم مسلمانوں کا حال یہ ہو کہ اپنے مجتہد اور امام سے اختلاف کرنے کو شرک سے بد تر جانیں.... تو وہ کیونکر میرے اس اختلاف پر تعجب نہ کریں گے، جو میں سید صاحب کی رایوں سے کرتا ہوں، ان کی نظر میں دو صورتوں کے سوائے تیسری صورت ہی نہیں آسکتی، یا میں ان کو کافر کہوں، یا ان کی تمام باتوں کو حق سمجھوں۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ میں ان کو محقق اور مصلح بھی جانوں اور پھر ان کی کھینچی ہوئی لکیر سے اپنا پاؤں بھی باہر نکالوں.....[۳]

محسن الملک نے سرسید کی بھلائی کے لیے تیسری راہ کا انتخاب کیا۔ جس کی دو خصوصیات ہیں: ایک یہ کہ وہ سرسید کی کہی ہوئی بات کو مزید سہل اور نرم انداز سے پیش کرتے ہیں، جیسا کہ سید عبداللہ کہتے ہیں کہ محسن الملک، سرسید ہی کے افکار کے مبلغ ہیں.... البتہ ان کے مضامین کی خصوصیت یہ ہے کہ سرسید کے بیان میں جو شدت اور گاڑھا پن پایا جاتا ہے اس سختی اور تحکم کے بجائے محسن الملک کے بیان میں ترغیب اور ملائمت کا عنصر نمایاں اور غالب ہے [۴]۔

دوسری جانب یہ کہ سرسید کے بعض ایسے فکری نکات ہیں جن میں محسن الملک نے ان سے مختلف رائے اپنانے میں کسی ہچکچاہٹ کا مظاہرہ نہیں کیا۔ سید عبداللہ کے مطابق "جہاں سرسیّد کی عقلیت اور جدیدیت روایت سے بالکل دامن چھڑا لینا چاہتی ہے وہاں محسن الملک کی عقلیت اسلاف [روایت] کے حقیقت پسند حصّے کی طرف رجوع کرنا ضروری خیال کرتی ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ محسن الملک روایت کے باغی نہیں تھے۔ روایت کے صالح عنصر سے انھیں مفاہمت گوارا تھی۔ اس کے علاوہ سرسید کے یہاں نیچر کے اصول کے معاملے میں جو ناخوشگوار غلو نظر آتا ہے، نیچر کے مخالف یہ بھی نہیں مگر نیچر کے مجنوں بھی نہیں......"[۵]

جہاں تک سید عبداللہ کے اس بیان کا تعلق ہے کہ محسن الملک کی عقلیت اور جدیدیت روایت سے بالکل دامن نہیں چھڑاتی، اور وہ اسلاف اور روایت کے حقیقت پسند حصّے کی طرف رجوع کرنے میں عار محسوس نہیں کرتے، تو یہ بیان اس حد تک بالکل صحیح ہے کہ لوگوں کو دکھانے اور بتانے کے لیے اور سرسید کا دفاع کرنے کے لیے ان کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ لیکن ایک جدیدیت پسند کے لیے یہ بھی ضروری ہوتا ہے کہ وہ ابتدائی اسلاف کی تاریخ کی طرف جائے اور ماضی سے مثالیں لائے۔ یہی کچھ محسن الملک بھی کر رہے ہیں اور ان کے دیگر ساتھی بھی۔ چونکہ محسن الملک نے کام بڑا کیا اس لیے ماضی کے مآخذ بھی انھیں زیادہ کھنگالنے پڑے۔ اس سلسلے میں جب خاص طور سے سرسید کی تحریروں کو دیکھا جائے تو وہاں بھی قدماء کے حوالے کم نہیں ملیں گے۔

سر سید پر ایک بڑا اعتراض فطرت اور قوانینِ فطرت کے مسئلے میں یہ کیا گیا کہ کیا سر سید خدا کی جگہ 'نیچر' کو خدا سمجھتے ہیں۔ دراصل لوگوں کی یہ غلط فہمی اس لیے زیادہ بڑھی کہ انیسویں صدی کے اس جدید سائنسی نظریے کے ماننے والے فلاسفہ نے عملاً خدا کے وجود کا ہی انکار کر دیا، جیسا کہ ہیگل [م:۱۸۳۱، جرمن فلاسفر] اور ڈارون [م:۱۸۸۲] جیسے فلاسفہ جو خدا کو ایک ایسی علۃ العلل سے تعبیر کرتے ہیں جو عالم میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتی ہے، اگرچہ ان کے بر خلاف ایسے سائنسدان اور فلسفی بھی ہیں جو اس نظریے کے حامی نہیں اور جن کا محسن الملک نے سر سید کا دفاع کرتے ہوئے ذکر بھی کیا ہے۔ مگر یہ شکوک و شبہات سر چڑھ کر بولے، جن سے بڑے بڑے لوگ پریشانی میں مبتلا ہوئے۔ محسن الملک نے علۃ العلل کے مسئلے پر تفصیلی بحث کر کے سر سید کا دفاع بھی کیا، ان پر گرفت بھی کی، اور اپنے موقف کا اظہار بھی کیا۔ اور اس سلسلے میں فطرت کی علمی تشریح و توجیہ کر کے اس کی وضاحت بھی کی۔ اس موقع پر محسن الملک کے بارے میں سید عبداللہ کی یہ رائے غیر مناسب نہیں کہ محسن الملک کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے نیچر کے مسئلے کی علمی حیثیت کو واضح کیا۔ اس معاملے میں انھوں نے ابنِ خلدون کے مقدمے سے بہت فائدہ اٹھایا اور ان کے خیالات سے بڑی مدد لی، جو اجتماعِ انسانی اور نیچر کے روابط سے متعلق ہیں[۶]۔ اس سلسلے میں محسن الملک نے ''ریویو مقدمہ ابنِ خلدون'' کے عنوان سے دو مضامین تہذیب الاخلاق میں لکھے ہیں۔

بہر حال، محسن الملک اپنی بحث کا آغاز فطرت اور قوانینِ فطرت کی تعریف سے کرتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ یہ لفظ لاطینی زبان کے لفظ نیسٹ سے مشتق ہے، جس کے معنی ''پیدا شدہ'' کے ہیں[۷]۔ حکماء اسلام کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> وہ یہ نہیں کہتے کہ یہ قوتیں بالذات خود فاعل اور بغیر پیدا کیے کسی کے خود پیدا ہو گئی ہیں، بلکہ وہ بھی ان کو پیدا کیا ہوا اور خدا کی طرف سے مقرر کیا ہوا سمجھتے ہیں......[۸]

اس کے علاوہ انگریزی زبان میں فطرت کے ۹/ نو مختلف معنی بتا کر، ایک طرف اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق زندگی کے کن کن پہلوؤں پر ہو سکتا ہے، تو دوسری جانب اس بات کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ وہ اس لفظ کے لغوی معنی تلاش کرنے کے لیے کس قدر گہرائی تک گئے۔ عربی زبان میں، جسے محسن الملک اپنی زبان کہتے ہیں، جب اس لفظ کے معنی جاننے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ اس کے لیے لسان العرب کا سہارا لیتے ہیں، جس میں طبیعت کے معنی یوں بیان کیے گئے ہیں، الطبع والطبیعة الخلیقة والسجیة التی جبل علیها الانسان، طبیعت وہ چیز ہے کہ جس پر انسان پیدا کیا گیا

ہے[۹]۔ محسن الملک کے لیے نیچر یا طبیعت کے یہ معنی بھی مکمل، جامع اور اس کا پورا مفہوم واضح کرنے کے لیے کافی نہیں تھے، کیونکہ ان کے نزدیک نیچر کا اطلاق صرف انسان پر ہی نہیں ہوتا بلکہ تمام موجوداتِ عالم پر ہوتا ہے[۱۰]۔ وہ ایک جگہ اخوان الصفا کے حوالے سے کہتے ہیں کہ طبیعت یعنی نیچر ایک قوت ہے، جو تمام اجسام میں سرایت کیے ہوئے ہے، خواہ جسم بسیط ہو یا مرکب یہی ان اجسام کی مدبر یا تدبیر کرنے والی، ان کو چلانے والی، ان سے کام لینے والی ہے اور خدا کی مرضی کے مطابق ہر چیز کو اس کے انتہائی درجے تک پہنچانے والی ہے[۱۱]۔ گویا تمام موجوداتِ عالم نیچر پر قایم ہے۔لسان العرب میں محسن الملک کے مطابق فطرت کے معنی ابتداءاور اختراع کے ہیں اور فطرت اللہ سے مراد ہے خدا کی بناوٹ، جس پر اس نے آدمی کو بنایا اور پیدا کیا[۱۲]۔

محسن الملک مختلف زبانوں میں نیچر کے معنی دیکھنے کے بعد بھی مطمئن نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک کسی لغت، یا حکمت یا مذہب کی کتاب میں اس لفظ کی حد اور تعریف واضح طور پر نہیں بتائی گئی ہے، نہ زمانۂ حال کے علماءنے اس کی تشریح واضح طور پر کی ہے، یہاں تک کہ سید صاحب جن کی تفسیر کی بنیاد نیچر پر ہے اور جن کی زبان اور قلم سے ہر وقت نیچر کا لفظ نکلتا ہے وہ بھی اس کی صحیح حد اور تعریف نہیں بتا سکے[۱۳]۔ گویا فطرت کے حوالے سے محسن الملک سرسید سے نقطۂ آغاز پر سے ہی الگ ہونے لگتے ہیں، اس طرح کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ سائنس کا ایسا نظریہ ہے جو ابھی پختہ نہیں ہے۔ گویا کہ اسے پختگی تک پہنچنے کے لیے نہ جانے کتنا وقت لگ جائے اور یہ بھی کہ کیا معلوم کہ وہ آیندہ باقی بھی رہے یا اس کے مقابلے میں کوئی اور نظریہ ارتقاءپذیر ہو جائے۔ اس طرح محسن الملک نے ایک الگ منفرد راستہ اختیار کر کے دین، خاص طور سے، دعا اور قرآنی معجزات وغیرہ کے لیے گنجایش پیدا کی۔ بقول محسن الملک فلاسفۂ قدیم مثلاً سقراط [م:۳۹۹ق م] کے مکالموں میں بھی نیچر پر کوئی مکالمہ نہیں ہے، نہ حکماءیورپ ہی اب تک اس لفظ کے صحیح معنی و مفہوم بتا سکے ہیں، اور جو بتائے ہیں اس میں بھی انھوں نے غلطیاں کی ہیں[۱۴]۔ محسن الملک نے ان غلطیوں کی کوئی نشاندہی نہیں کی ہے، مگر وہ اس لفظ کے صحیح یا قریب ترین معنی و مفہوم بتانے کے لیے کسی علمی تعریف کی تلاش میں سرگرداں رہے جو انھیں فطرت اور قوانینِ فطرت کی ایسی تعریف بتائے جس سے ان الفاظ کے معنی واضح طور پر سمجھ میں آئیں۔ ان کا یہ تجسّس اور تلاش انھیں، ان کے ہم عصر فلسفی اور ماہرِ معاشیات جان اسٹورٹ مل [م:۱۸۷۳] کی ایک تعریف تک لے گیا، جنھوں نے اسی زمانے میں نیچر پر ایک مضمون لکھا تھا۔ محسن الملک، مل کی تعریف میں فطرت کے معنی تلاش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ نیچر کے بہت سے مبہم اصطلاحی معنوں میں سے

ایک معنی ہے[۱۵]۔ مل کہتے ہیں کہ:

نیچر کا یہ لفظ اور جو الفاظ اس سے نکلتے ہیں انسان کے خیالات اور جذبات پر بہت قابو رکھتے ہیں اور ان کا اثر انسانوں پر ہمیشہ بہت کچھ رہا ہے۔ لیکن جب ہم غور کرتے ہیں کہ ان الفاظ کے ابتدائی اور اصلی معنی کیا تھے اور اس کا مفہوم کیا تھا تو نہ صرف حیرت بلکہ افسوس ہوتا ہے کہ یہ الفاظ جن کا علم اخلاق اور مابعد الطبیعات میں اس قدر دخل ہے، ان کے معنی اس قدر بدل گئے ہیں اور ایسے مختلف معنی پیدا ہو گئے ہیں کہ ان سے خلط مبحث ہو جاتا ہے، اور اسی واسطے اس لفظ نیچر کے مغالطہ آمیز معنی سے لوگ دھوکا کھاتے ہیں[۱۶]۔

غالباً محسن الملک نے مل کی زیادہ نئی اور جدید تعریف سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے جو اس لفظ کے مفہوم کے بارے میں کہتے ہیں کہ

...... نیچر کا سب سے [واضح] مفہوم یہ ہے کہ وہ ایک مجموعی نام ان تمام واقعات کا ہے جو بالفعل ہوں یا بالقوۃ، یا زیادہ صحیح طور پر کہا جائے تو وہ نام ہے اس طریقے کا جو کچھ معلوم ہے اور کچھ نہ [نا] معلوم، جس میں سب چیزیں واقع ہوتی ہیں، کیونکہ اس لفظ سے جو مفہوم ہوتا [نکلتا] ہے وہ ان بے شمار مظاہر کا تفصیلی حال نہیں ہے جو واقع ہوتے رہتے ہیں بلکہ ان سب واقعاتِ عالم کا ایک مجموعی تصور ہے۔ انسانی دماغ میں ان سب مظاہر کے علم حاصل کرنے کی قابلیت ہو، تو اس کے خیال میں جو مجموعی تصور بنے گا وہ نیچر کا مفہوم ہے[۱۷]۔

یعنی مل سمجھتے ہیں کہ اس کائنات کی ابتدا سے لے کر اب تک اس میں جو تغیرات واقع ہو رہے ہیں یا جو ہو چکے ہیں یا جو ہونے والے ہیں ان سب کا انسان جب ادراک کرتا ہے تو اس کے نتیجے میں جو مجموعی تصور انسان کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ فطرت کا مفہوم ہے۔ فطرت کے بارے میں محسن الملک کی پیش کردہ تفصیلی تعریف نہ صرف سرسید کا دفاع کرنے کے لیے ہے بلکہ اس سے بھی زیادہ خود محسن الملک کے خیالات و افکار کی آئینہ دار ہے، کیونکہ ہم دیکھیں گے کہ اس جدید نظریے کے بارے میں محسن الملک کے آیندہ نظریات اس مفروضے پر ہی منتج ہوئے کہ فطرت نام ہے اس طریقے کا جو کچھ معلوم ہے اور کچھ [نا] معلوم اور جو نامعلوم ہے وہ ایک دن معلوم ہو جائے گا، یعنی وہ قوانینِ فطرت میں داخل ہے مگر اس وقت تک انسان کی دریافت سے باہر۔ اور غالباً محسن الملک پچھلے وقوع پذیر واقعات کے لیے بھی، جن کو فطرت اب تک معلوم نہیں کر سکی، امکانات کو کھلا رکھ رہے ہیں۔ تاکہ مذہب کے مابعد الطبیعات (جن، فرشتے وغیرہ) اور خاص طور سے خرقِ عادات کے لیے جگہ بنا سکیں۔ اسی لیے محسن الملک نے اسٹورٹ مل کی نیچر کی تعریف کو پسند کیا اور اپنے اس مضمون کے لیے اس کو بنیاد بنایا، جس سے انھوں نے یقینی طور پر نیچر اور لاء آف نیچر کو تسلیم بھی کیا اور مذہب کے ناکارہ ہونے کے خیال

کو یکسر بچایا۔ اس طرح علمی اور تحقیقی راستوں میدانوں کو وسیع بھی کیا۔

وہ فطرت کے بعد قوانینِ فطرت کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "نیچر کے ساتھ ایک دوسرا لفظ بھی بولا جاتا ہے جسے لا آف نیچر کہتے ہیں، اور جسے ہم کبھی قانونِ فطرت، کبھی قانونِ قدرت سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ ان تعلقات اور ارتباط اور اس سلسلے کا نام ہے جو باہم عالم کے تمام موجودات میں پایا جاتا ہے۔ وہ ایک نیا لفظ ہے اور سائنس (علم) کا آخری اور سب سے عمدہ انکشاف ہے"۔[۱۸]

اس قانون کے سلسلے میں محسن الملک کا آخری جملہ قابلِ غور ہے کہ وہ ایک نیا لفظ اور سائنس کا آخری اور سب سے عمدہ انکشاف ہے۔ جب محسن الملک یہ سمجھتے ہیں کہ قدیم افلاطونی دور سے فطرت اور قانونِ فطرت کا تصور موجود ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ کس بنا پر یہ بات کہہ رہے ہیں۔ اس کا جواب وہ ایک مختصر تاریخی پس منظر میں دیتے ہیں، کہ

> قدیم زمانوں میں یعنی جب سے علم پیدا ہوا، مظاہرِ کائنات پر فرداً فرداً غور کیا جاتا تھا۔ اس وقت دنیا ایک درہم برہم عالم سمجھی جاتی تھی۔ یا یوں کہیے کہ مفرد اور علحیدہ علحیدہ اور بے تعلق واقعات کا مجموعہ تھی۔ اہلِ نظر نے اپنے غور و فکر سے یہ تو جان لیا تھا کہ ان واقعات کے مابین کوئی تعلق ضرور ہونا چاہیے مگر قانون کا علم قدیم زمانے کے لوگوں کی نگاہ سے بہت دور تھا۔ کوپرنیکس، گلیلیو اور کاپلر کے زمانے سے کائنات کی باقاعدہ سطریں اول اول نظر آنے لگیں۔ جب قدرت نے نیوٹن کے سامنے اپنا بڑا راز کھول دیا اس وقت سے یہ ظاہر ہوا کہ قانونِ قدرت فی نفسہ ایک واقعی امر ہے[۱۹]۔

یہ سوال کہ یہ قوانینِ فطرت خود کیا ہیں؟ محسن الملک اپنے زمانے کے فلسفیوں کے مطابق بتاتے ہیں کہ "یہ قوانین نہ کسی چیز کو پیدا، نہ کسی کی پرورش کرتے ہیں۔ وہ صرف ان چیزوں کو یکساں طریقے پر قایم رکھتے ہیں جو پیدا ہو چکے ہیں۔ اور جن کی پرورش ہو رہی ہے۔ درحقیقت وہ ایک طرزِ عمل ہیں نہ کہ عامل، وہ ایک آئین ہیں نہ کہ قوت......اس [نیوٹن] نے صرف قانونِ کشش کو دریافت اور ظاہر کیا، مگر وہ اس قانون کی ابتداء یا خاصیت یا سبب کا کوئی علم نہیں دیتا۔"[۲۰]

گویا محسن الملک کے نزدیک فطرت کی طرح قوانینِ فطرت بھی درحقیقت اس کائنات میں پیدا شدہ اشیاء کو ایک نظم و ضبط اور ترتیب کے ساتھ رکھنے کے عمل میں کوشاں ہیں[۲۱]۔ لیکن اس تمام کارخانہ قدرت کی اصل ڈور کہیں اور ہے۔ یہ سوال کہ کیا فطرت کی قسمیں بھی ہیں؟ اور کیا وہ ایک سے زیادہ ہیں؟ اس بارے میں محسن الملک، افلاطون کے خیال سے استفادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ طبیعت کی دو قسمیں کرتا ہے، ایک عام جو تمام عالم میں جاری و ساری ہے، دوسری خاص جو ہر چیز میں [الگ الگ] ہے اور جو تمام تغیرات اور تاثیرات کا باعث بنتی ہے[۲۲]۔ اسی طرح محسن الملک کے مطابق احمد بن

عبداللہ نے دوسری صدی میں یا چند حکماء اسلام چوتھی صدی ہجری میں فطرت کی وہی حقیقت سمجھی تھی جو اس زمانے کے فلاسفہ سمجھتے ہیں، کہ نیچر دو طرح کا ہے، ایک عام جسے 'یونیورسل نیچر' کہتے ہیں اور دوسرا خاص جو ہر چیز بلکہ ہر عضو میں الگ ہے، یہی جدید سائنس کا خیال ہے اور سر سید کا خیال بھی یہی ہے۔ اس بارے میں محسن الملک احمد بن عبداللہ[م: ۲۲۵ھ] کی تصنیف اخوان الصفا سے استفادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ "اعضائے بدن میں سے ہر عضو کے لیے نفس[substance, essence] کی قوتوں میں سے ایک قوت ہوا کرتی ہے جو صرف اس عضو کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور وہی اس عضو کی مدبر ہوتی ہے۔۔۔ اس قوت کا نام اس عضو کا نفس ہے یعنی اس عضو کا نیچر مثلاً قوتِ باصرہ کا نام آنکھ کا نفس، اور قوتِ سامعہ کا نام کان کا نفس،۔۔۔۔"[۲۳] یعنی انسان کے جسم میں کام کرنے والے حواسِ خمسہ اور دیگر اعضاء جو ایک جسم کو چلانے کا باعث ہوتے ہیں، اسی طرح کچھ قوتیں ہیں جو کائنات کا نظام چلاتی ہیں اور سائنس کی زبان میں یہی قوانینِ فطرت ہیں۔

محسن الملک شاہ ولی اللہ کے حوالے سے کہتے ہیں کہ وہ "خدا کے تصرف فی القویٰ" یعنی قبضۂ قدرت یا اختیار کے معتقد ہیں، جسے وہ قبض و بسط[تنگی اور وسعت پیدا کرنا، یعنی خدا جو چاہے کر سکتا ہے] اور احالہ[مثلاً آگ حضرت ابراہیمؑ کے لیے عمدہ اور خوشگوار بنا دی گئی] والہام سے تعبیر کرتے ہیں- مگر حکماء کی طرح ان کا یہ بھی اعتقاد ہے کہ، "تمام دنیا کا ایک علم اور ہر جنس کا علیحدہ در، ہر ہر چیز کا جدا جدا نیچر ہے، اور اسے وہ صورتِ نوعیہ[۲۴] یعنی عام نیچر، اور خواصِ جزئیہ یعنی خاص نیچر، سے تعبیر کرتے ہیں"[۲۵]۔

محسن الملک نیچر کے معنی، اس کی تعریف، اس کی قسمیں اور اس کے قوانین کی تعریف بتانے اور حکماء و متکلّمین کے اقوال سے استشہاد کرنے کے بعد اس بحث کو آگے بڑھانے کے لیے یہ سوال کرتے ہیں کہ

> اب ہم کو دیکھنا چاہیے کہ مظاہرِ عالم پر نظر کرنے اور موجوداتِ عالم کو دیکھنے سے انسان کا خیال خدا کی طرف کیوں رجوع ہوا، اور بالآخر اس نظارے نے ایک ایسے خدا کا جو اپنی ذات وصفات میں کامل ہو کیوں یقین دلایا[۲۶]۔

محسن الملک سمجھتے ہیں کہ خالی کائنات بحیثیت جسم کے کوئی حیثیت نہیں رکھتی جب تک کہ اس میں کوئی ایسی قوت موجود نہ ہو جو ان قوتوں، خاصیتوں اور تاثیروں کی نشوونما کا باعث ہو۔ اس طرح انسان کا ذہن اس طرف منتقل ہوا کہ کائنات کی نشوونما کا عمل ضرور کسی پوشیدہ قوت کا مرہونِ منت ہے[۲۷]۔ اس لیے کہ جسم تو من حیث انہ جسم کوئی فعل خود سے ظہور میں نہیں لا سکتا۔ اس لیے جو کوئی معدنی، نباتی اور دیگر اشیاء کے افعال پر غور کرتا ہے اس پر منکشف ہو جاتا ہے کہ ان کو حرکت دینے والی

اور ان میں تاثیر کرنے والی کوئی اور چیز ہے جو ان سے جدا ہے[۲۸]۔ ایک جگہ وہ احمد بن عبد اللہ سے ہی استفادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو لوگ طبیعت [نیچر] کو حواس سے جاننے کی کوشش کرتے ہیں وہ خدا کا انکار کرتے ہیں، اور جو اس کو مانتے ہیں وہ اسے حواس سے نہیں بلکہ نفس کے ذریعے جانتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ مجرد جسم کوئی فعل نہیں کر سکتا، بلکہ یہ نفس ہے جو جسم اور اعراضِ جسم سے اس طرح کام لیتا ہے جس طرح کوئی کاریگر اپنے ہتھیاروں سے[۲۹]۔

خالی جسم سے اعمال و افعال سرزد نہیں ہو سکتے بلکہ جسم کو حرکت دینے کے لیے کسی اور قوت کا ہونا ضروری ہے، اس سلسلے میں محسن الملک ملا صدر الدین شیرازی کا ایک قول لاتے ہیں جس میں وہ کہتے ہیں کہ جسم میں ایسی کوئی قوت موجود ہے جس سے یہ تاثیریں پیدا ہوتی ہیں، اور جو جسم کی تکمیل کرتی ہیں، اس کے اشکال و خواص ظاہر کرتی ہیں، اسی کا نام قوت، اور طبیعت (یعنی نیچر) ہے[۳۰]۔ محسن الملک نے جب یہ بات کئی حکماء کے اقوال سے ثابت کر دی کہ خالی جسم کوئی شئے نہیں ہے، تب سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا کائنات بغیر کسی قوت کے حرکت کر سکتی ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو مظاہرِ عالم کو کون سی قوت حرکت میں رکھے ہوئے ہے۔ قدیم زمانے میں اس کو حرکت دینے اور چلانے کے لیے کئی قوتوں اور ارادوں کی طرف اسے منسوب کیا گیا ہے۔ ”جو اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے ان افعالِ مختلفہ کے بانی ہوں اور اپنے اپنے صیغے اور اپنے علاقے کے حاکمِ ذی اقتدار ہوں“[۳۱]۔ محسن الملک کہتے ہیں کہ ”گو کوئی بڑا خدا ایسا خیال کیا جاتا جس کو تمام خداؤں پر نگرانی کا اختیار حاصل ہے مگر وہ مختلف علاقوں کا حاکم تسلیم کیا جاتا، اور ہر کام کے لیے جداگانہ خداؤں سے رجوع کرنا ضروری سمجھا جاتا“۔[۳۲]

اس بیان کے نتیجے میں کئی سوال ذہن میں پیدا ہوتے ہیں مثلاً یہ سوال کہ ایک خدا کا تصور کب اور کیسے وجود میں آیا؟ اس کے ساتھ ہی یہ سوالات بھی کہ کیا اس کائنات کی ابتداء کسی واجب الوجود ہستی سے ہے یا نہیں؟ آیا علل اور نتائج کے کل سلسلوں سے پہلے، جن کو ہم نیچر کہتے ہیں، کوئی چیز تھی یا نہیں[۳۳]؟ کیا اس کائنات کی ایجاد و خلق کو ایک خالق کے ارادے سے منسوب کرنا سائنس کے محققہ نتائج سے مطابقت رکھتا ہے یا نہیں[۳۴]؟ محسن الملک کے مطابق ایک خالق اور حاکم کا عقیدہ اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ انسان نے اس بات پر غور کرنا شروع نہیں کیا کہ کائنات کی تمام ترکیب و تالیف اور اجزائے عناصر کا باہم ملنا اور جدا ہونا، جس کو علومِ طبعی کی اصطلاح میں کون و فساد [بننا اور بگڑنا] کہتے ہیں، اور بحر و بر، کوہ و صحرا، آباد اور ویران مقامات میں افلاک کے دروں [کے بیچ میں] ستاروں کی حرکتوں، اور برجوں کے طالع [طلوع ہونے] کے موافق مرکباتِ عنصری کا بننا اور بگڑنا سب خدا کے حکم

سے ہوتا ہے، جس نے یہ خواص اور تاثیریں ان میں پیدا کیں۔ اور معدنی، نباتی، حیوانی اشیاء پر اپنا عمل کرنے کے لیے اپنی قوت سے ان کی تائید کی،۔۔۔ خدا کو اپنے افعال میں نہ آلات درکار ہیں، نہ مکاں، نہ وقت، نہ مادہ، نہ اس کی حرکتیں، بلکہ اس کا خاص فعل ابداع واختراع ہے، جس سے مراد ہے عدم سے وجود میں لانا۔۔۔[۳۵]۔

اس طرح ایک منفرد ارادہ بلاشرکتِ غیرے اپنی حکومت میں عمل کر رہا ہے[۳۶]۔ گویا محسن الملک سمجھتے ہیں کہ ایک خدا کو ماننے کا عقیدہ انسانی ذہن میں ایک مدت گزرنے کے بعد سائنسی تحقیقات اور ترقی کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوا کہ بجائے بہت سے دیوتاؤں کو ماننے کے ایک ایسی کامل ہستی کو مانا جائے جو "اپنی قدرت اور ارادے میں کوئی شریک نہ رکھتا ہو۔ اس جگہ سے ایک خدا کے ماننے کا اعتقاد شروع ہوتا ہے اور نیچر خدا کی وحدت اور یکتائی سکھاتا ہے اور جہاں تک نیچر کے قوانین کا انکشاف ہوتا جاتا ہے، وحدہ لاشریک لہ، کے عقیدے کی قوت بڑھتی جاتی ہے"۔[۳۷] علل ونتائج کے سلسلے اور ایجاد و خلق اور ایک خالق کا تصور سائنس کے محققہ نتائج سے مطابقت رکھتا ہے۔ اس بارے میں محسن الملک نے ایک یورپی فلسفی، جس کا نام وہ نہیں لکھتے، کے حوالے سے خدا کے اعتقاد کو دو اقسام میں تقسیم کر کے بتایا ہے کہ ایک اعتقاد وہ ہے جو سائنسی حقائق اور تحقیق شدہ نتائج سے مطابقت رکھتا ہے، دوسرا وہ جو مطابقت نہیں رکھتا۔ مطابقت نہ رکھنے والے خدا کے عقیدے کے مطابق، خدا دنیا پر تغیر پذیر ارادے اور غیر مستحکم قانون کے تحت حکومت کرتا ہے، اور جو مطابقت رکھتا ہے وہ خدا کے غیر تغیر پذیر قوانین کے تحت حکومت کرنے کا اعتقاد ہے۔ سائنسی حقائق سے مطابقت رکھنے والے خدا کو اس کے علم، ارادے اور قدرت میں قدیم مانا گیا ہے اور وہ اس وقت تک کسی کام کے لیے اپنا ارادہ قایم نہیں کرتا جب تک کہ اس کام کا وقت نہ آجائے[۳۸]۔ اگرچہ اس سے خدا کی ناعاقبت بینی ثابت ہوتی ہے، جسے مشکل سے مطابق کیا جاسکتا ہے کہ خدا اپنے بندوں کی مناجات، دعا، گریہ وزاری اور مصیبت زدوں کی تضرع اور ابتہال، کے وقت بدلتا نہیں[۳۹]۔ دراصل بات قدرت، اختیار اور تقدیر کی ہے جو ساری دنیا پر محیط ہے۔ لہٰذا تمام مظاہرِ کائنات ایک خدائی علم اور غیر تغیر پذیر قوانین کے پابند ہیں اور ہر واقعہ پچھلے واقعات کا نتیجہ ہے، جس کی ابتداء ایک خدا کے ارادے (یعنی اس عالم کی ایجاد اور ابداع کے ارادے) سے ہوئی، تو پھر اس بات کا ماننا بھی لازم اور ضروری ہے کہ اس خدا نے علم اور نہ بدلنے والے قوانین قایم کیے، اور پچھلے واقعات پیدا کیے اور اس کا یہ بھی ارادہ ہو گا کہ تمام واقعات اپنے وجود کا انحصار مقدم واقعات پر رکھیں اور قوانینِ مقررہ کے مطابق پیدا ہوں۔ اگر صرف یہ بات مان لی جائے تو سائنس کے تجربے میں کوئی

ایسی بات نہیں ہے جو اس عقیدے کے خلاف ہو کہ قوانین اور علل اور نتائج کے سلسلے خود ایک خدائی ارادے سے پیدا ہوئے ہیں۔ بلکہ اس بات کے ماننے پر بھی ہم مجبور نہیں کیے جائیں گے کہ خدا کے ارادے کا عمل صرف ایک مرتبہ ہمیشہ کے لیے ہوا اور اس نے نظامِ کائنات کو ایک حرکت دے کر خود بخود چلتا رہنے کے لیے چھوڑ دیا۔ سائنس اس بات کو ماننے سے بھی نہیں روکتی کہ ہر واقعہ جو وقوع میں آتا ہے خدا کی ایک مرضی خاص سے پیدا ہوتا ہے، مگر شرط یہ ہے کہ خدا اپنی مرضی و مشیت میں واقعات اور علۃ العلل کے باہم سلسلے میں تبدیلی نہ کرے تو سائنس اس بات کو ماننے سے گریز نہیں کرے گی کہ یہ تمام ایک خدائی ارادے سے وجود میں آئے ہیں [۴۰]۔ یہ فلسفی جس سے محسن الملک نے کائنات کی ایجاد اور خلق کے حوالے سے استناد کیا ہے، اپنی بحث کو سمیٹتے ہوئے آخر میں کہتا ہے کہ عام رائے یہ ہے کہ ایسے اعتقاد سے جس میں خدا اپنے ارادے میں تبدیلی نہیں کرے گا، خدا کی حشمت اور بزرگی زیادہ قایم رہتی ہے، بہ نسبت اس عقیدے کے جس میں کہا جاتا ہے کہ کائنات کی اس طرح پیدائش ہوئی کہ وہ خود بخود چل رہی ہے۔ ایسے لوگ بھی گزرے ہیں جنھوں نے اس آخری خیال کو خدا کی شان کے خلاف سمجھا ہے اور خدا کو ایسے گھڑی ساز سے تشبیہہ دینے سے احتراز کیا ہے جس کی گھڑی جب تک کہ وہ ہاتھ نہ لگائے نہیں چلتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم اس معاملے کو تعظیم کی نگاہ سے نہیں بلکہ سائنس کی نظر سے دیکھتے ہیں اور سائنس کے نزدیک دونوں خیالات خدا کے عمل کے طریقے کے متعلق یکساں ہیں [۴۱]۔

محسن الملک سمجھتے ہیں کہ یہ بیان اس بات کا ثبوت ہے کہ فطرت اور قوانینِ فطرت کا ماننا خدا کے اعتقاد کو باطل نہیں کرتا، بلکہ اس کی خدائی اور قدرت اور علم و ارادے کے اعتقاد کے بالکل موافق ہے۔ جیسا کہ خدا خود فرماتا ہے، مَا تَرٰی فِیۡ خَلۡقِ الرَّحۡمٰنِ مِنۡ تَفٰوُتٍ ؕ فَارۡجِعِ الۡبَصَرَ ۙ ہَلۡ تَرٰی مِنۡ فُطُوۡرٍ ۝ ثُمَّ ارۡجِعِ الۡبَصَرَ کَرَّتَیۡنِ یَنۡقَلِبۡ اِلَیۡکَ الۡبَصَرُ خَاسِئًا وَّ ہُوَ حَسِیۡرٌ ۝ [۴۲]، اس نے سات آسمان اوپر تلے بنائے، (اے دیکھنے والے!) کیا تو (اللہ) رحمن کی افرینش (تخلیق) میں کچھ نقص دیکھتا ہے؟ ذرا آنکھ اٹھا کر دیکھ، بھلا تجھ کو (آسمان میں) کوئی شگاف نظر آتا ہے؟ پھر دوبارہ (سہ بارہ) نظر کر، تو نظر (ہر بار) تیرے پاس ناکام اور تھک کر لوٹ آئے گی۔ محسن الملک کے نزدیک یہی سرسید کا عقیدہ بھی ہے اور یقیناً خود ان کا بھی جو فطرت اور قوانینِ فطرت کو عام طور سے تغیر پذیر نہیں سمجھتے، مگر سائنس کے محقق نتائج سامنے ہونے کے باوجود خدا کے ارادے و عمل کو مانتے ہوئے وہ فطرت اور قوانینِ فطرت کے تبدیل نہ ہونے کے سلسلے میں قرآن سے مزید شہادتیں لاتے ہیں مثلاً یہ آیت اِنَّا کُلَّ شَیۡءٍ خَلَقۡنٰہُ بِقَدَرٍ ۝، ہم نے ہر چیز کو ایک اندازے پر پیدا کیا ہے [۴۳]۔ گویا خدا کا ہر چیز کو ایک مقررہ اندازے پر پیدا کرنا ہی

قانونِ قدرت ہے جو تبدیل نہیں ہو سکتا اور ''یہ نتیجہ جو فطرت اور اس کے غیر متغیر اور مستحکم اور مقررہ قوانین نے پیدا کیا ہے، درحقیقت اسلام کی تصدیق ہے اور علم کا سچے دل سے اس بات کا اقرار کہ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ؕ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ''[۴۴]۔ [اپنا رخ دینِ حنیف کی طرف کر لو۔ اللہ کی بنائی ہوئی فطرت میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا]۔'' اور دراصل فطرت ہر ایک کو منادی سنانے والا اور اس حکم کا اشتہار دینے والا ہے کہ فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا ؕ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ؕ لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ؕ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ ۙ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ ''[۴۵]، یکسو ہو کر دینِ اسلام کی پیروی کیے جاؤ، اور اللہ کی فطرت کو جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے (اختیار کیے رہو) اللہ کی بنائی ہوئی (فطرت) میں تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا، یہی سیدھا دین ہے لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔

فطرت کے غیر متغیر ہونے کے سلسلے میں محسن الملک کئی علماء اسلام کے اقوال سے اپنے مضمون میں استفادہ کرتے رہے۔ مثال کے طور پر وہ ابنِ حزم کے ایک قول سے استناد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خدا نے ہر چیز میں یہ تمام قوتیں اور عادتیں (یعنی نیچر، طبیعت) رکھی ہیں، اور فطرت میں ایسی ترتیب رکھی ہے کہ اس میں کبھی تبدیلی نہیں ہو سکتی اور ہر عقلمند کی نظر میں یہ تبدیلی ممکن نہیں ہے[۴۶]۔ فطرت کے غیر متغیر ہونے کے بارے میں شاہ ولی اللہ کا بھی یہی خیال ہے، محسن الملک کے مطابق، وہ اشعریوں کی طرح یہ لغو خیال نہیں رکھتے کہ کسی چیز کی کوئی طبیعت نہیں ہوتی اور نہ کسی شئے میں کوئی خاصیت ہوتی ہے، نہ وہ اسے مانتے ہیں کہ گدھے سے آدمی اور درخت سے اونٹ بن سکتا ہے، بلکہ وہ کہتے ہیں جرت عادۃ اللہ تعالیٰ ان لاتنفک الخواص عما جعلت خواص لھا کہ خدا کی یہ عادت جاری ہے کہ جن چیزوں میں اس نے جو خاصیتیں رکھی ہیں وہ ان سے جدا نہیں ہوتیں اور یہ کہ یہ خاصیتیں جو ہر چیز میں ہیں وہ اسی فطرت کے تابع ہیں جو اس چیز کی نوع کا ہے[۴۷]۔

فطرت کے غیر متغیر ہونے کے سلسلے میں یہ سوال بھی کیا جاتا ہے کہ ''خدا جو ہر چیز پر قادر ہے اور جس نے خود قانونِ قدرت بنایا ہے وہ کیوں نہیں اگر چاہے تو اس کے برخلاف کر سکتا''؟[۴۸] یہی بات محسن الملک سرسید کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ''۔۔۔ ہاں [سرسید] یہ ضرور کہتے ہیں کہ یہ قانون ایسا مستحکم اور مضبوط ہے کہ اسے کوئی توڑ نہیں سکتا۔ نہ خدا جب تک اس قانون کو قایم رکھے گا خود اسے توڑے گا۔ اور یہ نہ توڑنا اس کا اس کی قدرت کا نقص ظاہر نہیں کرتا، بلکہ وہ پوری قدرت رکھتا ہے اس کے بدلنے، اس کے منسوخ کرنے اور اس کے بجائے دوسرا قانون قایم کرنے کی۔۔۔''۔[۴۹] اور محسن الملک کہتے ہیں کہ ''بلاشبہ وہ قادرِ مطلق ہے، اگر وہ چاہے تو تمام دنیا کو اور تمام قانونِ قدرت کو معدوم کر

کے اور نئی دنیا اور نیا قانونِ قدرت پیدا کر دے، جو قانونِ قدرت کہ وہ بنا چکا ہے ان کی صداقت کے لیے ضرور ہے کہ ان میں تبدیل[تبدیلی] نہ ہو یا ان کو تبدیل نہ کرے۔ اور اس سے اس کی قدرتِ کاملہ میں کچھ نقصان نہیں آتا۔ جیسے کہ جو وعدہ خدا نے کیا ہے اس کے بر خلاف نہیں کرتا اور اس کے سبب سے اس کی قدرتِ کاملہ میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا"۔ [۵۰] محسن الملک جو بات کہہ رہے ہیں وہ تو سرسید سے بالکل موافقت رکھتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ یا پھر وہ سرسید کی بات کو ہی کسی سوال کے جواب میں دہرا رہے ہیں۔ اور بقول محسن الملک سرسید اس کی شہادت فلسفیوں یا حکیموں سے دینے کے بجائے خدا اور قرآن سے دیتے ہیں، وہ اپنی تفسیر کی جلد سوم میں لکھتے ہیں کہ خدا نے ہم کو صاف صاف بتایا ہے "کہ قانونِ قدرت میں کسی طرح تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ نہ خدا اس میں تبدیلی کرتا ہے اور نہ تبدیل کرے گا، خدا کا بنایا ہوا قانونِ قدرت اس کا عملی وعدہ ہے کہ اسی طرح ہوا کرے گا، اگر اس کے بر خلاف ہو تو خلف وعدہ اور کذب خدا کی ذات پاک پر لازم آتا ہے جس سے اس کی ذاتِ پاک بری ہے"۔ [۵۱]

فطرت اور قوانینِ فطرت کے متغیر اور غیر متغیر ہونے کے سلسلے میں محسن الملک، سرسید کے دفاع میں اپنے تصورات کی وضاحت کرتے ہوئے اب اس بحث میں داخل ہوتے ہیں جس میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ کائنات جو ایک منتظم و مرتب عالم ہے، کیا اس کا انتظام بلا استثناء واحد خدا چلا رہا ہے یا اس کے کچھ نوکر، منتظم اور موکل ہیں جو اس کے لیے یہ خدمت انجام دے رہے ہیں۔ محسن الملک کے مطابق، عام طور سے تمام مسلمان یہ مانتے ہیں کہ دنیا ایک کارخانہ ہے جس کو بنانے اور چلانے والا ایک ہی ہے۔ مگر اس نے اپنا کارخانہ چلانے کے لیے اپنی نگرانی میں بہت سے مؤکّل، وعامل اور منتظم مقرر کر رکھے ہیں جو اس کی مرضی اور حکم کے موافق اپنا کام کرتے ہیں۔ اسے ایک دنیاوی سلطنت سے مثال دی گئی ہے، جس کا حقیقی مالک اور بادشاہ تو ایک ہی ہے، مگر اس کے ماتحت ایک بڑا سلسلہ نوکروں کا ہوتا ہے جن کے صیغے، علاقے، درجے اور کام مختلف ہیں۔ اور جن کی ہدایت اور عمل کے لیے ایک قانون ہے۔ جس طرح دنیا کو دیکھ کر اس کے بنانے والے پر ہم یقین کرتے ہیں، اسی طرح موجوداتِ عالم کے وجود، ان کے افعال، ان کے خواص اور ان کی تاثیرات کو دیکھ کر ہم یقین کرتے ہیں کہ ان کے قیام اور حفاظت اور ان سے کام لینے کے لیے خدا کی طرف سے کام والے مقرر ہیں۔ یہاں تک تو سب متفق ہیں، مگر اس میں اختلاف ہے کہ وہ کام کرنے والے کون ہیں، چونکہ وہ آنکھ سے دکھائی نہیں دیتے اس لیے اس بات کے ماننے میں بھی کُل کا اتفاق ہے کہ وہ کام کرنے والے جسمانی نہیں ہیں بلکہ روحانی ہیں [۵۲]۔ اور روح وہ چیز ہے جس کی حقیقت جاننے کی صلاحیت خدا نے انسان کو نہیں دی ہے، قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ کے سوا

اسے کچھ نہیں بتایا گیا[۵۳]۔ گویا روح کی حقیقت خدا ہی نے نہیں بتائی، لہٰذا محسن الملک نے بھی اس بارے میں کوئی وضاحت نہیں کی اور اس پر کوئی قیاس آرائی کیے بغیر وہ اس کو روحانیات میں شامل کرتے ہیں۔ مذہب نے اس کا نام ملائکہ رکھا، حکماء نے طبیعت اور نیچریوں نے نیچر، مطلب سب کا ایک ہی ہے[۵۴]۔ یعنی صرف الفاظ مختلف ہیں معنی ایک، مگر اس اختلافِ الفاظ پر، بقول محسن الملک، لوگوں نے، لوگوں کے ایمان اور کفر کا مدار ٹھہرایا ہے اور صرف ناموں کی تبدیلی سے کسی کو بہشت میں اور کسی کو دوزخ میں بھیجا ہے[۵۵]۔

کائنات میں دیگر قوتوں کے کام کرنے کے حوالے سے ہم سب سے پہلے محسن الملک کے استناد شدہ اقوال میں عبدالرزاق لاہجی کے قول سے مستفید ہوں گے، کیونکہ ان کے بارے میں محسن الملک کا کہنا ہے کہ "شاید انھیں کی روح سید صاحب میں حلول کر گئی ہے اور وہ سید صاحب کی زبان سے یا سید صاحب ان کی زبان سے نیچر کو بیان کرتے ہیں، [وہ کہتے ہیں کہ] یہ علامہ بھی کچھ بگڑے خیال کا معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے بھائی سنّی تو یہ کہہ کر چپ ہو جائیں گے کہ کان رافضیا، مگر اس کے اہلِ قبلہ ہونے سے تو انکار نہیں کر سکتے، اور شیعہ بھائیوں کو تو اس کا قول ماننا ہی پڑے گا۔ اور جو لوگ نہ شیعہ ہیں نہ سنّی بلکہ ٹھیٹ اسلام کے ماننے والے محمدی وہ نہایت تعجب آمیز خوشی اس کے اس خیال اور اس قول پر ظاہر کریں گے"۔[۵۶] بقول محسن الملک عبدالرزاق لاہجی کا کہنا ہے کہ بعض دوسرے علماء نے قوتوں کی کلیتاً نفی کا اظہار کیا ہے اور قویٰ سے جو افعال منسوب ہیں ان کو وہ ملائکہ سے منسوب کرتے ہیں، یہاں ان میں سے کوئی چیز بھی درکار نہیں اس لیے کہ ہمارے پاس ایک ایسے حکیم و علیم بتانے والے کا وجود موجود ہے جس سے تمام افعال کا ظہور جڑا ہوا ہے اور بغیر اس قوت کی وساطت کے ملائکہ مقدس بلکہ ذواتِ مقدسہ، غالباً دیگر موجودات، مخلوقات، کا باہم ملنا جو خساست سے خالی نہیں، بہت عجیب ہے[۵۷]۔ اس کا مطلب ہے کہ سرسید بھی خدا سے الگ قویٰ کا تصور نہیں رکھتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک سب کچھ نیچر ہی ہے، اس بیان سے تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے۔ اور غالباً اسی لیے محسن الملک پُرزور طریقے سے سرسید اور لاہجی کی مماثلت بتا رہے ہیں۔ محسن الملک احمد بن عبداللہ سے استناد کرتے ہیں کہ طبیعت نفسِ کلی کی قوتوں میں سے ایک قوت ہے جو کائنات کی تمام مخلوقات میں پھیلی ہوئی ہے، مذہب کی زبان میں اس کا نام ملائکہ اور حکمت میں قوائے طبیعہ ہے، جو اس کائنات کا نظم قائم رکھنے میں خدا کے حکم سے مقرر ہیں[۵۸]۔

یہ سوال کہ کیا یہ کام خدا خود انجام نہیں دے سکتا؟ محسن الملک کہتے ہیں کہ ان کاموں کو خدا کی طرف منسوب نہ کرنے کا اور انہیں قوائے طبعی یا فرشتوں کی طرف منسوب کرنے کا سبب یہ ہے کہ خدا

کی ذات اس سب سے برتر ہے اور یہ اس کی شان کے خلاف ہوگا کہ وہ خود کام کرے اگرچہ تمام کام اور احکام اسی سے منسوب ہیں، جیسا کہ دنیا میں ہوتا ہے، مثلاً سلیمان نے مسجد ایلیاء بنائی، منصور نے بغداد بنوایا تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کام انھوں نے خود کیے بلکہ یہ کہ ان کے حکم سے کیے گئے[۵۹]۔ محسن الملک قرآن سے بحوالہ اخوا ن الصفا استدلال کرتے ہیں کہ خدا نے آنحضرت سے فرمایا وما رمیت اذ رمیت ولکن اللہ رمیٰ،[۶۰] اور اے نبی! جس وقت تم نے کنکریاں پھینکی تھیں تو وہ تم نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں۔ اور دوسری جگہ فرمایا "تم نے ان کو قتل نہیں کیا بلکہ خدا نے ان کو قتل کیا"[۶۱]۔ اس طرح محسن الملک یہ بات طے کر کے کہ خود خدا کارخانہء قدرت میں کام انجام کیوں نہیں دیتا ملائکہ کی طرف آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کائنات میں کام کرنے والے ملائکہ کے حوالے سے علماء شریعت کا کہنا ہے کہ "ملائکہ صرف پیغمبروں کے سکھانے اور ان کے پاس پیام لانے کے لیے مقرر نہیں ہیں، بلکہ ہر کام اور ہر چیز کے لیے ایک فرشتہ مامور ہے۔۔۔"[۶۲] غالباً احمد بن عبد اللہ کے ان تصورات سے غزالی نے استفادہ کیا ہے۔ محسن الملک غزالی سے استشہاد کرتے ہیں:

> ایک غذا ہی پر نظر کرو تو معلوم ہوگا کہ تمہارے نباتات کو بھی غذا پہنچانے کے لیے کم سے کم سات فرشتے موکل ہیں، اور اسے وہ یوں سمجھاتے ہیں [کہ] غذا کے معنی یہ ہیں کہ ایک جزو اس کا دوسرے جزو کی جگہ پر رکھا جاوے، اور اخیر کو وہ خون ہو کر گوشت و پوست بنے، لیکن تمہارا خون اور تمہارا گوشت و پوست تو جسم ہے، اسے نہ قدرت ہے نہ اختیار، نہ معرفت اس لیے وہ [نہ] متحرک ہو سکتا ہے اور نہ اپنے آپ کو کسی دوسری چیز میں بدل سکتا ہے۔۔۔ اسی طرح تم کو غذا پہنچانے میں جتنی حالتیں غذا کی بدلتی ہیں ان سب کے لیے فرشتے مقرر ہیں۔۔۔ اس لیے کہ ہر چیز کو اس کا حصّہ مناسب پہنچادے۔۔۔ تاکہ ایسا نہ ہو کہ کسی جگہ غذا زیادہ پہنچ جاوے، اور کسی جگہ کم۔۔۔ اور پھر یہ فرشتے تو زمین کے فرشتے ہیں ان کو آسمان کے فرشتوں سے مدد پہنچتی ہے اور آسمان کے فرشتوں کو عرش کے فرشتوں سے[۶۳]۔

اس طرح محسن الملک کے فکری رہنما غزالی ہر فعل اور تاثیر کی انجام دہی کے لیے ایک فرشتے کو اس کام سے منسوب کرتے ہیں اور ان [سب] کو خدا کے موکل قرار دیتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزالی احمد بن عبد اللہ کے اس خیال کے حامی ہیں جو کہتے ہیں کہ جس طرح بارش کے ہر قطرے کے ساتھ آسمان سے ایک فرشتہ نازل ہوتا ہے جو اس قطرے کو زمین تک پہنچاتا ہے اسی طرح یقیناً ہر ایک پتے، پھل اور تخم کے ساتھ جو زمین سے باہر آتے ہیں ان پر ایک فرشتہ مقرر ہے جو اسے اس کے آخری انجام یا حد تک پہنچاتا ہے۔ اور یہ تمام امور خالق کے حکم سے انجام پاتے ہیں، اور انھیں کو احمد بن عبد اللہ نے نفسِ ملکیہ بسیطہ کی قوتیں قرار دیا ہے، جو نہ صرف نباتات کی اجناس اور انواع میں اپنا کام کرتی ہیں بلکہ

معدنیات، حیوانات میں بھی یہی کام کرتی ہیں۔ جیسا کہ احمد بن عبداللہ کہتے ہیں کہ نباتات کے مصنوع ہونے کو بظاہر سب دیکھتے ہیں لیکن ان کے بنانے والے اور ان کی علت کو نہیں جانتے۔ اس علت کو فلاسفہ نے طبیعت کہا ہے اور مذہب نے فرشتے اور احمد بن عبداللہ انھیں نفوسِ جزئیہ یعنی خاص نفس کہتے ہیں۔ الفاظ اور عبارتیں مختلف ہیں مگر سب کا مقصد ایک ہے۔ احمد بن عبداللہ ایک مزید مثال مقناطیس کی دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ معدنیات میں مقناطیس کی خاصیت اور دیگر معدنیات میں جو 'جذب ودفع' کی قوت ہے وہ نیچر سے ہی منسوب کی گئی ہے۔ اسی طرح پتھروں کی پیدائش اور جو تاثیر ان میں ہے وہ بھی قوتِ طبیعہ (جسے ہم نیچر کہتے ہیں) کا کام ہے۔ یہ سب خدا کی طرف سے دی گئی ہیں اور اسی کے حکم سے کام کرتی ہیں اور یہ تمام اجسام یا قوتیں جو مختلف طبیعتیں، گوناگوں شکلیں اور طرح طرح کے خواص رکھتی ہیں اپنے فاعل، بنانے والے، حرکت میں لانے والے کے آلات ہیں۔ جن میں طبیعت (فطرت) مختلف اوقات اور مقامات میں اپنا عمل کرتی ہے"[۶۴]۔

(۳)

فطرت اور قوانینِ فطرت کے ان پہلوؤں، مثلاً فطرت کیا ہے، اس کے قوانین کیا ہیں، وہ کائنات میں کیسے سرایت کیے ہوئے ہیں، ان کو چلانے والی کوئی ہستی ہے یا وہ خود بخود چل رہے ہیں، اگر کوئی ہستی ہے تو کائنات میں اس کی حیثیت کیا ہے، وہ کیسے کام کر رہی ہے یا کروا رہی ہے، کام کرنے والی قوتوں سے کیا مراد ہے، وغیرہ پر بحث کرنے کے بعد اب ہم یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ محسن الملک نے سرسید کو غیر مرئی اعتقادی معاملات مثلاً وجودِ آسمان [وجودِ آسمان کی بحث ہم کہیں اور کریں گے]، ملائکہ، حور وغلماں، شیطان، اور قصّہء آدم کے وجودِ خارجی کے انکار کرنے کے مسئلے سے اور منکرِ قرآن ہونے کے الزام سے کیسے بری کرایا۔ ان مسائل کے ساتھ انھوں نے اعجازِ قرآن کے مسئلے کو بھی اٹھا کر اس معاملے میں سرسید کے موقف کو درست بھی بتایا اور خود اپنے موقف کی بھی کئی مقامات پر نشاندہی کی۔ مسئلہ دراصل سائنس اور مذہب یا عقل اور نقل کی تطبیق اور ہم آہنگی کا ہے۔

محسن الملک ملائکہ کی بحث کی طرف آتے ہیں وہ کہتے ہیں، سرسید ملائکہ کے اس وجود کے منکر ہیں جن کو عموماً ہم مسلمان مانتے ہیں[۶۵]۔ عام مسلمانوں کے ساتھ اپنے آپ کو شامل کرنے کی محسن الملک کی کوشش سے غالباً ان کا مقصد یہی ہو گا کہ وہ سرسید اور ان کے مکتبۂ فکر پر لگائے جانے والے الزمات سے انھیں بری کرائیں جو ان کا مقاطعہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس سے معاشرے اور مسلمانوں کی اصلاح کا عمل خطرے میں پڑنے لگتا ہے۔ یہ سوال کہ محسن الملک نے کبھی اس سلسلے میں اپنے موقف کی

نشاندہی کی یا نہیں؟ ویسے تو وہ سر سید سے اعتقادی مسائل اور خاص طور سے ان کی تفسیر کے بارے میں بحث کرنے کے موقع پر اپنے نظریات کی وضاحت کرتے رہے مگر وہ بحث مکمل نہیں ہو سکی۔ البتہ اپنے ایک اور مضمون میں وہ اس پر کچھ روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ شیطان کے وجود خارج عن الانسان ہونے سے میں منکر نہیں ہوں، سید صاحب اس کے منکر ہیں مگر اس کے وجودِ حقیقی، اس کی شیطنت اور اغوا کی تاثیرات کے وہ بھی منکر نہیں ہیں، تو کیا ایسی تاویل کرنے والے کو کوئی کافر کہہ سکتا ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ ملا عبد الحلیم شررنے رسالہ تسویہ کی جو شرح کی ہے، اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اور لوگ بھی شیطان کے وجودِ خارجی کے منکر ہیں، انھیں نہ کوئی کافر کہتا ہے نہ مرتد[۶۶]۔ محسن الملک کا یہ بیان اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وہ شیطان کے وجودِ خارجی کے مخالف نہیں ہیں، مگر پھر وہ اس کی وضاحت کیسے کرتے؟ اس سلسلے میں اخوان الصفا سے استشہاد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان مسائلِ دقیقہ میں علمائے شریعت اور فقہائے ملت حیران ہیں اور ابلیسیت اور اس کی حقیقت میں متحیر، اکثر اس کے وجود میں شک کرتے ہیں، اکثر مدعیانِ فلسفہ نے آدم کے قصے اور شیطان کے جھگڑے اور مباحث سے انکار ہی کیا ہے۔۔۔[۶۷]۔

سر سید فرشتوں اور ملائکہ کے بارے میں یہ خیال رکھتے ہیں کہ "۔۔۔ قرآن مجید سے فرشتوں کا ایسا وجود جیسا مسلمانوں نے اعتقاد کر رکھا ہے ثابت نہیں ہوتا بلکہ خدا کسی بے انتہا قدرتوں کے ظہور کو اور ان قویٰ کو جو خدا نے اپنی تمام مخلوق میں مختلف قسم کے پیدا کیے ہیں ملک یا ملائکہ[۶۸] کہا ہے، جن میں سے ایک شیطان یا ابلیس بھی ہے"[۶۹]۔ اگرچہ محسن الملک فرشتوں اور ملائکہ کی بحث، پچھلے حصّے میں کر چکے ہیں، یہاں اسے دوبارہ اٹھاتے ہوئے اپنی اس بحث کو مجمل کہتے ہیں اور بعض اور اقوال پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہو کہ "پچھلے علماء نے حاملانِ عرش بریں اور جبرئیل و اسرافیل و عزرائیل و منکر و نکیر و رضوان و مالک اور حور و غلماں سب کے وجودِ خارجی سے انکار کیا اور کسی کو کواکبِ ثابتہ اور کسی کو سیاراتِ سبعہ کی روحانیت سے تعبیر کیا ہے"[۷۰]۔ گویا یہاں وہ فرشتے یا ملائکہ مراد ہیں، جو عام طور سے مشہور ہیں یا جن کا ذکر قرآن و حدیث میں آیا ہے۔ ان فرشتوں کی تعبیر احمد بن عبد اللہ اس طرح کرتے ہیں کہ نویں آسمان کے سیاروں کو وہ حاملانِ عرشِ بریں کہتے ہیں[۷۱]۔ احمد بن عبد اللہ یونانی نظریہ کی طرح آسمانوں کی تعداد سات سے بڑھا کر نو تک لے گئے اور ان کے مطابق اس آسمان کے سیارے عرش بریں تک پہنچتے ہیں۔ اس لیے سر سید کا فرشتوں کا وجودِ خارجی نہ ماننا، انکارِ ملائکہ نہیں ہے، کیونکہ وہ اپنا کوئی حقیقی وجود نہیں رکھتے اس لیے انھیں کسی اور وجود کے حوالے سے سمجھنا ہوگا۔ اور جو اس چیز کا انکار نہیں

ہو گا۔ اس طرح محسن الملک نے اخوان الصفا کے کئی حوالے دے کر اس بات کی وضاحت کی ہے کہ فرشتوں کے وجود کی تشریح سیارات سے بھی کی گئی ہے، ان کو ایسی قوت بھی مانا گیا ہے جو عالم میں موثر ہے اور جن کو فلاسفہ قدیم نے روحانیاتِ کواکب بھی کہا ہے۔ انھیں کا نام شرع کی زبان میں اسرافیل و جبرائیل ہے[۲]۔ احمد بن عبداللہ نے ان مختلف سیاروں کو مختلف ملائکہ سے تعبیر کر کے ہر سیارے کے ساتھ فرشتے اور ان کے لشکر منسوب کیے ہیں، وہ ٦ سیاروں کی تفصیل بتاتے ہیں، ان میں آفتاب، زحل، مریخ، مشتری، زہرہ اور عطارد شامل ہیں[۳]۔ مثال کے طور پر آفتاب کے جرم سے ایک روحانی قوت تمام دنیا میں پھیلتی ہے، فلسفی اس قوت کو اور اس کے آثار کو آفتاب کی روحانیت کہتے ہیں اور شریعت نے اس قوت کا نام فرشتہ رکھا ہے، جن میں سے ایک اسرفیل ہے جس کو صور پھونکنے کی خدمت سپرد کی گئی ہے[۴]۔ اسی طرح باقی پانچ سیاروں کی قوتوں سے دیگر فرشتے، حور و غلماں، کراماً کاتبین کو تعبیر کیا گیا ہے[۵]۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب فرشتوں کا کوئی وجودِ خارجی نہیں ہے تو قصّہ آدم جو قرآن میں آیا ہے اور خدا اور فرشتوں کے درمیان ہونے والا مباحثہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں سرسید کا کہنا یہ ہے کہ "اگر ہم فرض کریں کہ فرشتے اور شیطان ایک علیحدہ وجود رکھتے ہیں، جیسا کہ عموماً مسلمانوں کا عقیدہ ہے، تو بھی یہ بات بحث طلب ہے کہ کیا فی الواقع یہ مباحثہ خدا اور فرشتوں میں ہوا تھا، کیونکہ قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ فرشتے خدا سے مباحثہ نہیں کر سکتے بلکہ اس کے حکم کو بجالاتے ہیں پھر کیوں کر کہا جا سکتا ہے فی الواقع فرشتوں نے خدا سے مباحثہ یا جھگڑا ٹنٹا کیا تھا"۔[۶]

محسن الملک اس معاملے میں سرسید کا دفاع کرنے کے لیے قیصری کی شرح فصوص الحکم سے استناد کرتے ہیں، جو سمجھتے ہیں کہ وہ فرشتے جنھوں نے خدا سے آدم کے معاملے میں جھگڑا کیا وہ آسمانی فرشتے نہیں ہیں اس لیے کہ فرشتے انسان کی عظمت و بزرگی اور اس کے درجے کو جانتے ہیں۔ لہذا جن فرشتوں نے خدا سے جھگڑا کیا وہ جن و شیاطین ہیں اور زمین کے فرشتے ہیں، انھوں نے اپنے 'غلبۂ جہالت' کی وجہ سے آدم کو سجدہ نہیں کیا[۷]۔ ان ملائکہ ارضی کی خصوصیات، قوتِ شہوانیہ [appetitve] اور قوتِ غضبیہ [iracible] ہیں جو نفسِ ناطقہ (انسانی روح) پر غالب آ کر اسے اپنے افعال اور اغراض کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اسی سے نفسِ امارہ انسان میں برائیاں کرانے لگتا ہے اور جن کو قیصری مفسدین [فساد کرنے والے] سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس طرح قیصری ملائکہ کی دو قسمیں زمینی اور آسمانی کر کے کہتے ہیں کہ یہی ہمارے قول کی دلیل ہے کہ چونکہ فساد جسمانی قوتیں کرتی ہیں،

روحانی نہیں اس لیے آسمانی فرشتے خدا کے ساتھ جھگڑا نہیں کر سکتے[۷۸]۔ گویا قوائے روحانیہ اور قلبیہ ہی فرشتے ہیں جو خدا کے حکم کے خلاف کوئی فعل نہیں کر سکتے[۷۹]۔ محسن الملک مزید قیصری کا حوالہ دیتے ہیں فرشتوں کے آدم سے تعریض کرنے کے سلسلے میں، جن کا کہنا ہے کہ تعریض کرنے والے فرشتے اہلِ جبروت اور ملکوت سماوی میں سے نہیں تھے۔ اس لیے کہ اپنی نورانیت اور مراتب کمال حاصل ہونے کی وجہ سے وہ انسان کی حقیقت سے واقف تھے، اور یہ زمین کے فرشتے اور جن وشیاطین تھے جو انسان کی حقیقت سے آگاہ نہیں تھے اور انھوں نے آدم سے تعریض کی۔ کیونکہ ایسے ہی ادنٰی درجے والوں سے یہ فعل صادر ہو سکتا ہے۔ قیصری نے اپنی دلیل کو مضبوط بنانے کے لیے آیت انی جاعل فی الارض خلیفہ، ہم نے انسان کو زمین پر خلیفہ بنایا، سے استدلال کیا ہے اس سے قیصری سمجھتے ہیں کہ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آدم کے ساتھ تعریض کرنے والے فرشتے زمین ہی کے تھے جنھوں نے خدا کی نافرمانی کی[۸۰]۔ سرسید بھی ان حکماءِ اسلام کی طرح آدم و ملائکہ کے قصّے کو حقیقت پر مبنی نہیں سمجھتے ہیں، اور وہ بھی فرشتوں اور شیطان کو ان اچھی بری قوتوں سے تعبیر کرتے ہیں جو خدا نے انسان میں رکھی ہیں[۸۱]۔ محسن الملک مزید کہتے ہیں احمد بن عبداللہ نے بھی انھیں دو قسم کے فرشتوں سے تعبیر کیا ہے مگر قیصری سے مختلف انداز سے۔ احمد بن عبداللہ آدم کو سجدہ کرنے والے فرشتوں کو نفوسِ حیوانی کہتے ہیں، جیسا کہ وہ کہتے ہیں:

> وہ فرشتے جنھوں نے آدم کو سجدہ کیا، وہ آسمان کے فرشتوں کے زمین میں قایم مقام ہیں اور ان سے مراد تمام حیوانات کے نفوس ہیں، جنھوں نے آدم اور اس کی اولاد کو سجدہ کیا۔ یعنی قیامت تک ان کے اطاعت اور فرمانبرداری پر مجبور کیے گئے ہیں[۸۲]۔

احمد بن عبداللہ بنی آدم کی حفاظت اور تدبیر پر مقرر فرشتوں کو نفسِ ناطقہ انسانیہ سے تعبیر کرتے ہیں، جو زمین میں خدا کے نائب ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ آدم کی پیدائش کے وقت یہی نفسِ ناطقہ ان میں داخل ہوا، اسی کو تمام فرشتوں نے سجدہ کیا اسی لیے نفوسِ حیوانی نفسِ ناطقہ کے مطیع ہیں اور نفسِ ناطقۂ بنی آدم میں آج تک موجود ہے، جو انسان کی نشوونما، اس کی جزا و سزا، قیامت میں اس کے دوبارہ اٹھنے، پہچاننے، جنت میں داخل ہونے اور افلاک تک پرواز کرنے کا سبب ہیں[۸۳]۔ فرشتوں کی ارضی اور سماوی خصوصیات کی وضاحت کے بعد سوال یہ ہے کہ ابلیس کا شمار کن فرشتوں میں ہوتا ہے، جو اصل کردار ہے آدم کو سجدہ نہ کرنے والوں اور خدا سے جھگڑا کرنے والوں میں۔

سرسید کی طرح احمد بن عبداللہ نے بھی آدم کو سجدہ کرنے کے انکار پر ابلیس کو قوتِ غضبیہ شہو

انیہ اور نفسِ امارہ سے تعبیر کیا ہے [۸۴]۔ اس بارے میں اہلِ تصوف کا موقف بھی محسن الملک پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک "ابلیس سے وہ قوتِ وہمیہ مراد ہے، جو انسانوں میں ہے اور جو عقل سے مخالفت رکھتی ہے، اگرچہ بعض لوگ ایسا نہیں سمجھتے مگر پھر بھی ان تحریروں سے جو اس خیال کے نہ ماننے پر کی گئی ہیں اس بات کا استنباط ہوتا ہے کہ قوتِ وہمیہ کو کچھ لوگ ابلیس سمجھتے تھے"۔[۸۵] قیصری ابلیس کو عالمگیر قوتِ وہمی کا نام دیتے ہیں، جو انسان اور حیوان میں موجود ہیں، اور وہ اس قوتِ عامہ کے افراد ہیں، کیونکہ وہ عقل کی، جو ہادی ہے، مخالفت کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں آنحضرت کا فرمان یہ ہے کہ تیرا سب سے بڑا دشمن نفس ہے، جو انسان کے پہلو میں ہے، اور شیطان انسانی جسم میں خون کی مانند دوڑتا پھرتا ہے۔ لہٰذا اگر نفس عقل کی مخالفت کی وجہ سے شیطان کہلانے کا مستحق ہے تو عقل کا حال بھی یہی ہے، کیونکہ وہ بھی جو باتیں اس کے حدِ فہم سے باہر ہیں ان کو جھٹلاتی ہے، اور یہ کہ ایک صوفی حقیقت تک مکاشفات کے ذریعے ہی پہنچ سکتا ہے، جیسا کہ آخرت کا حال وغیرہ [۸۶]۔ گویا نہ نفس نہ عقل کامل ہدایت دے سکتی ہے۔ محسن الملک کے لیے اس قسم کے حوالے شاید اس لیے بھی مناسب ہوں کہ وہ خود عقل کی فضیلت کے حامی ہونے کے باوجود سمجھتے ہیں کہ اس کی ایک حد بھی ہے مگر یہاں وہ یہ بھی بتا رہے ہیں کہ انسانی نفس اور صوفی کے انکشافات دونوں ہی عقل مخالف عناصر کو شیطان سمجھتے ہیں، حالانکہ سوال یہ ہے کہ صوفی کے مکاشفات سے عقل کا کیا کام، جس کی وجہ سے ایک جدیدیت پسند کے لیے تصوف کا سہارا مشکلات پیدا کرنے کے سوا کچھ نہیں، مگر شاید محسن الملک کے سامنے یہ بات ہو کہ ان کے پیش کردہ حوالوں کے علماء و حکماء نہ صرف فلسفے اور منطق میں مہارت رکھتے ہیں بلکہ وہ تصوف اور فقہ کے بھی ماہر ہیں، اس لیے تصوف کے حوالے سے کوئی بات کہنا شاید محسن الملک کے لیے مشکل نہ ہو اور نہ ان کی جدید فکر کے آڑے آتی ہو۔

یہ سوال کہ خدا نے فرشتوں اور ابلیس کے واقعے کو اس طرح کیوں بیان کیا جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ حقیقی واقعات ہیں؟ شاید اس لیے کہ انسانی عقل اسی طرح انھیں آسانی سے سمجھ سکے۔ اس سلسلے میں سرسید نے اس واقعے کی تعبیریوں کی کہ چونکہ خدا کو انسانی فطرت اور جذبات میں جو قوائے بہیمیہ ہیں ان کی برائی اور دشمنی سے آگاہ کرنا ہے اس لیے اس نے ایسے دقیق راز کو انسانی فطرت کی زبان سے بیان کیا تاکہ خدا کا اصل مقصد حاصل کرنے سے کوئی محروم نہ رہے۔ سرسید اسے قرآن کا بڑا معجزہ کہتے ہیں [۸۷]۔

اس بارے میں محسن الملک سرسید کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ واقعہ سلف کے ہاں بھی اسی طرح موجود ہے جیسے کہ سرسید اسے بیان کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں احمد بن عبد اللہ کی رائے یہ ہے کہ

کلامِ الٰہی، کلامِ انبیاء اور حکماء کے اکثر اقوال میں ایسے اسرار مخفی ہیں جو یا تو خدا جانتا ہے یا وہ اعلیٰ مرتبت لوگ جو علم میں بلند ہیں، کیونکہ ہر ایک ان باریک باتوں کو سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتا، اسی لیے آنحضرت نے فرمایا کہ "لوگوں کی عقل و دانش کے موافق کلام کرو اور اسرارِ الٰہی کا کھولنا کفر ہے۔۔۔، اسی طرح اور بہت سی آیتیں اور حدیثیں ہیں جن میں ایسے اسرار پنہاں ہیں، جن کا عوام اور نادانوں پر کھولنا، خاص کر اس زمانے [احمد بن عبداللہ کا زمانہ] میں کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اسی سبب سے حقائق و معارف کو ایسا لباس پہنایا ہے جو عوام کی عقل و فہم کے موافق ہو۔ لیکن خواص حکماء اصلی غرض اور حقیقت کو جانتے ہیں۔ ہاں وہ شریروں اور نااہلوں سے اس کو چھپاتے ہیں۔ پس جو شخص نااہلوں کو علم سکھاتا ہے اس کو ضائع کرتا ہے اور جو ان کو روکتا ہے جو علم کے مستحق ہیں وہ ان پر ظلم کرتا ہے"۔[۸۸] اس طرح محسن الملک نے فرشتوں اور شیطان کے بارے میں شہادتیں پیش کر کے بتایا کہ سرسید اپنے خیالات میں منفرد نہیں ہیں۔

فطرت اور قوانینِ فطرت اور اس سے ملحقہ یا اس سے متعلق غیر مرئی محدثات اور مخلوقات پر بحث کا سب سے بڑا حصّہ سرسید اور محسن الملک کے مباحث کی شکل میں سامنے آیا، محسن الملک نے تقریباً ان تمام مباحث کو اپنی تحریروں کا حصّہ بنایا جن پر سرسید نے قلم اٹھایا اور جو سرسید کے کسی اور رفیقِ کار نے نہیں کیا سوائے چراغ علی کے جو سرسید کی تاویلات سے متاثر ہوئے اور شبلی کے جو غالباً محسن الملک کی فکر سے قریب آ گئے۔

دراصل محسن الملک اور سرسید کے درمیان ہونے والی فطرت اور قوانینِ فطرت کی اس بحث میں محسن الملک کا موقف سرسید سے الگ نہیں ہے بلکہ محسن الملک نے اس موقف میں ایک موڑ لیا ہے اور ہندوستانی مسلم جدیدیت پسند حلقے میں پہلی مرتبہ سائنس اور مذہب کی عملداریوں کو الگ الگ کر کے دکھایا ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ جب تک یہ دونوں اپنی اپنی قلمرو سے تجاوز نہیں کریں گے اس وقت تک دونوں میں ٹکراؤ ممکن نہیں۔ اپنے اس موقف میں وہ ان فلاسفہ اور سائنسدانوں سے زیادہ قریب ہوتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جو سمجھتے ہیں کہ جدید سائنس کا یہ نظریہ ابھی ارتقائی مراحل میں ہے، اور جو اب تک اس کے بارے میں کوئی حتمی رائے قایم نہیں کرتے ہیں۔ اس سے محسن الملک نے یوں استفادہ کیا کہ چونکہ قوانینِ فطرت کا نظریہ ابھی پختہ نہیں ہے، اس لیے انھیں حتمی نہیں کہا سمجھا جا سکتا اس طرح انھوں نے قرآن میں موجود خرقِ عادت آیات کو کسی سائنسی نظریے پر قربان کرنے سے بچایا۔ محسن الملک نے خواہ اپنے کسی دینی جذبے کے تحت یہ بات کی ہو یا اس بات کو محسوس کیا ہو کہ سر

سید کی تاویل اور تعبیر سے مسئلہ حل نہیں ہو رہا ہے اور بجائے اس کے کہ لوگ جدید سائنس اور علوم کو بالکل ہی خیر باد کہہ دیں وہ اپنی طرف سے کوئی ایسی بات کریں جس سے قرآن میں موجود معجزات کا انکار کیے بغیر مسلمانوں کو جدید علوم اور مذہب سے قریب کیا جائے، کیونکہ لوگ سرسید کی تفسیر سے خائف تھے۔ شاید ان کی یہ فکر ان کے ہم عصروں اور بعد کے مفکرین کے لیے اہمیت کی حامل رہی ہو اور بعد کے آنے والے سرسید کے رفقاء نے اس فکر سے ہم آہنگی کر کے قوانینِ فطرت کے اندر خرقِ عادت کے مسئلے پر سرسید سے ہٹ کر کچھ کہنے کی جسارت کی ہو۔ انیسویں صدی کا یہ سائنسی نظریہ اکیسویں صدی تک کے فلاسفہ اور متکلمین کے لیے آج بھی بحث کا ایک موضوع ہے۔

❁ ... ❁ ... ❁

حوالہ جات و حواشی

[۱] محسن الملک، "مکاتباتِ دلچسپ"، تہذیب الاخلاق، جلد۱، ص۳۲۱، ۳۲۲؛ محسن الملک کے بارے میں ان کے مخالفین کا یہ رویہ کہ اگر محسن الملک سرسید کی حمایت سے دست بردار ہو جائیں تو وہ بڑے کام کے آدمی ہیں۔ ان خیالات کا اظہار ان کے ایک دوست مظہر الحق نے ایک خط میں کیا ہے جو تہذیب الاخلاق میں شایع ہوا ہے۔ ان کے مطابق "۔۔۔اگر تمہارے خیال دین کی نسبت اچھے رہتے تو تم حقیقت میں بڑے کام کے آدمی تھے لیکن ہم لوگوں کی بدنصیبی ہے کہ تم سے لوگ یوں بگڑے جاتے ہیں۔۔۔۔ "مراسلات"، تہذیب الاخلاق، ص۲۶۱؛ یقیناً محسن الملک کے لیے یہ ایک بڑا اہم بیان ہے کہ روایتی طبقہ کے علماء کے لیے وہ کس قدر کام کے ہو سکتے تھے اور یہ بھی کہ اس وقت کے کسی مکتبہ فکر میں ان کی شمولیت کتنی اہمیت کی حامل ہے۔

[۲] محسن الملک، "مکاتباتِ دلچسپ"، تہذیب الاخلاق، ص ۳۲۵، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴۔

[۳] ایضاً۔

[۴] سیّد عبداللہ، سرسیّد اور ان کے نامور رفقاء، ص ۳۴۲۔

[۵] عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، ص ۱۰۷

[۶] سید عبداللہ، سرسید اور ان کے نامور رفقاء، ص ۲۸۱؛ محسن الملک نے نیچر کی اس بحث میں جو مضامین لکھے ان میں وہ ابن خلدون کا حوالہ کہیں نہیں دیتے ہیں۔ البتہ تہذیب الاخلاق میں انھوں نے جو مضامین لکھے ان میں مقدمہ ابن خلدون پر دو ریویو بھی کیے ہیں۔ اس میں انھوں نے مسلمانوں کے تاریخی واقعات کی چھان بین، تحقیق و تنقیح اور فطرت اور قوانین فطرت سے رابطے کے فقدان پر تنقید کی ہے۔

[۷] محسن الملک،"مکاتباتِ دلچسپ : نیچر و لا آف نیچر یعنی فطرت اور قانون فطرت"،تہذیب الاخلاق، جلد ۱،ص ۳۳۳

[۸] ایضاً،ص ۳۴۹

[۹] ایضاً،ص ۳۳۳؛ جمال الدین محمد ابن منظور،لسان العرب،ایران،۱۴۰۵ھ،جلد ۸،ص ۲۳۲

[۱۰] محسن الملک،مکاتبات دلچسپ،ص۳۳۴

[۱۱] محسن الملک،مکاتباتَ دلچسپ،ص ۳۵۲؛ احمد بن عبداللہ،رسائل اخوان الصفاوخلّان الوفائ، بیروت،ب ت،جلد ۲،ص۱۳۲،۱۳۳

[۱۲] محسن الملک،مکاتبات دلچسپ،ص ۳۳۴؛ ابن منظور،لسان العرب،جلد ۵،ص ۵۶،۵۸؛یہ عبارت دو مختلف صفحات سے جوڑی گئی ہے،لفطرة الاتبداءوالا ختراع و فطرة اللہ ای خلقة اللہ التی خلق علیھا البشر۔

[۱۳] محسن الملک،مکاتباتِ دلچسپ،ص ۳۳۴؛ سید عبداللہ،سرسید اور ان کے نامور رفقا،ص ۲۸۰۔۲۸۱

[۱۴] ایضاً،ص ۳۳۴

[۱۵] ایضاً،ص ۳۳۵

[۱۶] ایضاً،ص ۳۳۴

Nature, *Essential works of John Stuart Mill*, ed. Max Lerner, Newyork, 1965, p. 367

[۱۷] محسن الملک،مکاتبات دلچسپ،ص ۳۳۵؛ جان سٹورٹ مل،نیچر،ص ۳۶۹

[۱۸] محسن الملک،مکاتباتَ دلچسپ،ص ۳۳۵؛یہ خیال کہ فطرت یا نیچر کے موجود ہونے کا سب کو علم ہے مگر اس کے قوانینَ کا انکشاف بعد میں ہوا تو اس سلسلے میں Hugo Grotious) م: ۱۶۴۵ (،جسے فلسفۂ قانون قدرت اور معاہدۂ عمرانی کا پہلا نمائندہ کہا گیا ہے،اس کا کہنا ہے کہ دوہزار سال سے لاء آف نیچر کے وجود سے کسی نے انکار نہیں کیا،اس کا کہنا ہے کہ یہ قانون بالکل نا قابل تبدل ہے جسے خود خدا بھی تبدیل نہیں کر سکتا۔ بہر حال یہ ۱۷ویں صدی کے Grotiou کا نظریہ بھی ہو سکتا ہے اور۱۸ویں صدی کے نیوٹن کا کارنامہ بھی،جیسا کہ محسن الملک اسے سمجھتے ہیں۔Hugo Grotious،ڈچ ماہر قانون جس نے *De Jure Belliacpacis* ۱۶۲۵ء میں لکھی،نیچرل لا اس کا موضوع ہے۔

"Europe," *Encyclopedia Britanica*, chicago, Vol, 18, p-755

[۱۹] محسن الملک،مکاتبات دلچسپ،ص ۳۳۵

[۲۰] ایضاً،ص۳۳۵۔ ۳۳۶؛ نَیوٹن نے بلا مبالغہ اس بات کا اقرار کیا ہے کہ وہ نہیں جانتا تھا کہ کششِ ثقل (تجاذب(gravitation / کیا تھا،جب اس کے ریاضی کے تجربات میں بے قاعدگیوں کی نشاندہی ہوئی تو

اسے محسوس ہوا کہ یہ براہِ راست خدا کی مداخلت پر منحصر ہے۔ "Europe" Encyclopeadia Britanica, vol. 18, p. 756.

[21] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۳۶؛ بیسویں صدی کے ایک جدیدیت پسند پاکستانی اسکالر، جو ۱۹۸۷ تک شکاگو یونیورسٹی میں پروفیسر رہے، فضل الرحمن کا موقف بھی محسن الملک کی طرح یہ ہے، جس کا اظہار آگے مزید ہوتا جائے گا، کہ ساری کائنات ایک "خود کار ارادے، کے ساتھ خدا کا حکم بجالا رہی ہے، سوائے انسان کے جس کو حکم عدولی کا موقع میسر ہے، اسی لیے قرآن تمام کائنات کو 'مسلم' قرار دیتا ہے جس میں ہر چیز خدا کے حکم کے تابع ہے اور ہر چیز خدا کی تسبیح کر رہی ہے"۔ قرآن کے بنیادی موضوعات، ص ۹۱

[22] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۳۶

[23] ایضاً، ۳۵۴؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۳۸۷؛ محسن الملک، سرسید کے فطرت اور قوانینِ فطرت کے بارے میں عام مفہوم کے حوالے سے ان کے مضمون نیچر کا حوالہ دیتے ہیں کہ" ابتداء میں یہ علم (نیچر) محدود تھا، مگر جس قدر زیادہ تحقیقات ہوتی گئیں، اسی قدرزیادہ وسیع ہوتا گیا اور ثابت ہو گیا کہ جس قدر چیزیں دکھائی دیتی ہیں یا جانی گئی ہیں، یہاں تک کہ انسان کے کام، اور انسان کے خیالات اور اس کے اعتقادات، سب کے سب نیچر کے قوانین کی زنجیر میں جکڑے ہوئے ہیں"۔ مکاتبات دلچسپ، ص ۳۳۶؛ سرسید، نیچری، مقالات سرسید، لاہور، ۱۹۶۳، جلد یازدہم، ص۱۵۴

[24] نوع : قسم، مخلوقات، جزئی، partial , Species, mankind,

[25] ایضاً، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ شاہ ولی اللہ، حجۃ، ص ۵۰

[26] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص ۳۳۷

[27] ایضاً، ص ۳۳۷، ۳۳۸

[28] ایضاً، ص۳۳۸، ۳۵۲-۳۵۹؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۶۶، ۱۶۷

[29] ایضاً، ص ۳۵۲، ۳۵۳؛ احمد بن عبد اللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۶۴

[30] ایضاً، ص ۳۵۹، ۳۶۰؛ ملا صدر الدین شیرازی، اسفارِ اربعہ، مترجم: سید مناظر احسن گیلانی، دکن، ۱۹۴۳، جلد ۳، ص۸۲

[31] ایضاً، ص ۳۳۸؛ فضل الرحمٰن اس سلسلے میں کہتے ہیں کہ قرآن کا بار بار خدا کی طاقت اور اس کی عظمت اور رحمت کا دہرانا اس بات کا ثبوت ہے کہ اس کی طاقت اور عظمت ہی اس کائنات پر اس کے محیط ہونے کا اصل مفہوم ہیں، تاکہ انسانوں کو اس خیال سے نکالا جائے کہ جس سے وہ محدود ہستیوں کو لامحدود ہستی کے ساتھ لا کھڑا کرتے ہیں اور ان کو ایک جیسا سمجھتے ہیں یا پھر وہ خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان کچھ بیچ والے خدا فرض کر لیتے ہیں۔ قرآن کے بنیادی موضوعات، ص ۱۷

[32] محسن الملک، "مکاتبات دلچسپ"، ص۳۳۸

[33] ایضاً، ص ۳۳۹

[۳۴] ایضاً، ص ۳۴۵

[۳۵] ایضاً، ص۳۵۹

[۳۶] ایضاً، ص ۳۳۸

[۳۷] ایضاً، ص ۳۳۸، ۳۳۹؛ محسن الملک کے اس مضمون کے صفحہ ۳۳۷ پر سر سید کے مضمون نیچری کا حوالہ دیا گیا ہے تاکہ اس بات کی وضاحت کی جا سکے کہ سر سید خدا کی جگہ نیچر کو نہیں رکھتے ہیں۔

[۳۸] ایضاً، ص ۳۴۵، ۳۴۶

[۳۹] ایضاً، ص۳۴۵، ۳۴۶، ۳۳۸۔ ۳۴۰

[۴۰] ایضاً، ص ۳۴۶ ؛ آج کے ایک اسکالر اور ماہرِ طبیعات پرویز ہود بھائی اپنی کتاب اسلام اور سائنس میں ایک فرانسیسی فلسفیVoltaire [م:۱۷۷۸] کے حوالے سے بتاتے ہیں کہ ولٹائر کا کہنا ہے، خدا نے کائنات کی تخلیق بالکل اسی طرح سے کی جیسے ایک گھڑی ساز گھڑی بناتا ہے۔ایک بار جب یہ بن گئی تو اس کا اس سے مزید کوئی تعلق نہیں رہتا؛ اس کو حرکت دینے کا قانون طبعی بالکل اسی طرح ہوگا جس طرح خدا کے منصوبے نے ان کو مقرر کیا ہے۔اس طرح ماہرِ طبیعات خدا پر ایمان رکھنے کی اجازت دیتے ہیں مگر اسی خدا کی جس نے کائنات تخلیق کی اور اس میں توازن پیدا کیا۔ وہ مداخلت کرنے والے خدا پر ایمان رکھنے کی اجازت نہیں دیتے جو کائناتی نظام کے قوانین کی ترتیب کو کسی اور طرح بدل دے۔کیونکہ ایک دخل انداز ہونے والے خدا کی وجہ سے سائنسی تحقیقات ناممکن ہو جاتی ہیں۔ گویا سارے سائنسی انقلاب کا مقصد یہی تھا کہ وہ فطرت کی الٹی پلٹی طاقتوں سے انسان کو آزاد کرتی ہے اور اس کو قطعیت کی طرف راغب کرتی ہے۔ مگر کیا یہ ہو سکتا ہے، حالیہ سائنس کی ترقیاں ہمیں بتا رہی ہیں کہ سائنس کی قطعیت ایک فریبِ نظر ہے۔
Islam and Science: Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality, London, 1991, p. 14,15.

[۴۱] ایضاً، ص ۳۴۶

[۴۲] ایضاً، ص ۳۴۶، ۳۴۷؛ القرآن، سورہ الملک ۶۷، آیت ۳، ۴؛ محسن الملک اپنی بحث کے اس مقام پر پہنچ کر کہتے ہیں کہ یہاں سے خرقِ واقعات، استحالہ طبیعت، اور لاءآف نیچر کے ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کی بحث کا آغاز ہوتا ہے، مگر چونکہ اس وقت 'روئے سخن' ان کا سرسید کے مخالف کی حیثیت سے نہیں ہے اس لیے یہاں وہ صرف یہ بتانا اور دکھانا چاہتے ہیں کہ سرسید کا نیچر اور لاءآف نیچر کو ماننا اور انھیں غیر متغیر سمجھنا ایسا اعتقاد نہیں ہے جس سے وہ ملحد اور دہریے قرار پائیں۔مکاتبات دلچسپ، ص۳۴۷

[۴۳] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۴۴؛ القرآن، سورہ القمرَ ۵۴، آیت ۴۹

[۴۴] ایضاً، ص۳۴۰؛ القرآن، سورہ الروم ۳۰، آیت ۳۰؛ القرآن، سورہ آل عمران ۲، آیت ۱۹

[۴۵] ایضاً، ص۳۴۰؛ القرآن، سورہ یونس ۱۰، آیت ۱۰۵، سورہ الروم ۳۰، آیت ۳۰

[۴۶] ایضاً، ص۳۶۳، ۳۶۴؛ ابن حزم، الملل والنحل، مترجم: عبداللہ عمادی، کراچی، ب ت، ص ۳۰۷

[۴۷] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۶۵؛ شاہ ولی اللہ، حجۃ، ص ۵۰

[۴۸] ایضاً، ص ۳۴۵

[۴۹] ایضاً، ص ۳۴۴

[۵۰] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص ۳۴۵؛ اسی حوالے سے باربرامٹکاف نے انیسویں صدی کے ایک مباحثے کا ذکر کیا ہے، جو شاہ اسمٰعیل شہید [م:۱۸۳۱] اور فضل حق خیر آبادی[۱۸۶۱] کے درمیان ہوا تھا، اور اس میں کئی شعراء غالب، حکیم مومن خان مومن، صدر الدین آزردہ بھی شامل ہو گئے۔

Islamic Revival in British India: Deoband 1860-1900, p.65,66 Karachi, 1989.

[۵۱] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص ۳۴۴۔

[۵۲] ایضاً، ص ۳۴۷۔

[۵۳] ایضاً، ص۳۴۸؛ القرآن، سورہ الاسرا ۱۷، آیت۸۵۔

[۵۴] ایضاً، ص ۳۴۸۔

[۵۵] ایضاً، ص۳۴۸۔

[۵۶] ایضاً، ص ۳۶۱۔

[۵۷] ایضاً، ص۱۶۱؛ عبدالرزاق لاہیجی، گوہر مراد، ب م، ۱۲۲۲ھ، ص ۱۰۹؛۔۔۔ و صدور این افعال ازملائکہ مقدسہ بدون و ساطت این قوی بلکہ بہ مباشر تاند و ذات مقسدہ مراین افعال را کہ اکثر انھاخالی از خساستی نیست بسیار عجب تر۔۔۔۔

[۵۸] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۵۲؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۶۳۔

[۵۹] ایضاً، ص۳۵۶، ۳۵۷؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۲۵۱۔

[۶۰] ایضاً، ص۳۵۷ ؛ احمد بن عبداللہ اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۳؛ القرآن، سورہ انفال۸، آیت۱۷۔

[۶۱] ایضاً، ص ۳۵۷۔

[۶۲] ایضاً، ص۳۴۸؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۲؛ ذکر ت فی کتب الانبیاء علیہم اسلام، انہا ملائکۃ اللہ وجنودہ الموکلون بہا، و ذکرانہ قدورد فی الاخبار التواترہ۔۔۔

[۶۳] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص ۳۴۸۔ ۳۴۹؛ غزالی، احیاء، جلد ۴، ص۱۲۰۔ ۱۲۱؛ فضل الرحمٰن کے مطابق فرشتے کا لفظ آنحضرت کی طرف وحی لانے والے ایجنٹ کے لیے کوئی زیادہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ قرآن کم از کم آپ کی طرف وحی لانے والے کے لیے فرشتے کا لفظ استعمال نہیں کرتا بلکہ اسے روح یا روحانی پیغام رساں کہتا ہے۔ فرشتے کا لفظ قرآن میں بہت دفعہ بطور ملکوتی ہستیوں کے استعمال ہوتا ہے جو خدا کے کارندے ہیں، جو ہر طرح کے کام کرتے ہیں، انسانوں کی زندگیاں لینے سے خدا کے عرش سنبھالنے تک۔ قرآن کے بنیادی موضوعات، ص ۱۳۰۔

[۶۴] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۵۵۔ ۳۵۹؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد۲، ص۱۵۲۔ ۱۵۳، ۱۵۶۔

[۶۵] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ : خط سوم۔ ایک دوست کی تحریر کے جواب میں "، تہذیب الاخلاق، جلد۱، ص ۳۶۹۔

[۶۶] محسن الملک، مخدومی ظلہم، تہذیب الاخلاق، جلد۱، ص ۲۶۳۔

[۶۷] محسن الملک، مکاتباتِ دلچسپ : خط سوم، ص ۳۷۷؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۱، ص ۳۶۳۔

[۶۸] ملائکہ کا واحد ملک ہے جس کا اطلاق فرشتے پر کیا جاتا ہے، اس کے لغوی معنی قاصد یا پیام رساں کے ہیں اسی لیے قرآن میں ملائکہ کے لیے رسل کا لفظ بھی استعمال ہوا ہے۔ کتاب و سنت اور تفاسیر میں فرشتوں سے متعلق دس امور کا ذکر کیا گیا ہے، جس میں پہلا یہ ہے کہ ان کو غیر مرئی اجسام کہا گیا ہے، ان کی تخلیق نور سے ہوئی ہے، تمام مذاہبِ عالم بلکہ قدیم یونانی اور مصری فلسفے میں بھی ان کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اُردو دائرہ معارف اسلامیہ، لاہور، ۱۹۶۸، جلد ۲۱، ص ۵۳۴۔

[۶۹] محسن الملک، مکاتباتِ دلچسپ : خط سوم، ص۳۶۹۔

[۷۰] ایضاً، ص ۳۶۹۔

[۷۱] ایضاً، ص ۳۶۹؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۲۔

[۷۲] ایضاً، ص۳۶۹؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۲۔

[۷۳] ایضاً، ص۳۶۹، ۳۷۰؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۲۔

[۷۴] ایضاً، ص۳۶۹، ۳۷۰؛ احمد بن عبداللہ اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۲۔

[۷۵] ایضاً، ص۳۷۰، ۳۷۱؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۱۵۲۔

[۷۶] ایضاً، ص ۳۷۱۔

[۷۷] ایضاً، ص۳۷۱؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، قم، ب ت، ص ۷۷؛ قرآنی تعلیمات کے مطابق فرشتے ایک نوری مخلوق ہیں، وہ اللہ کے عبادت گزار، اطاعت شعار بندے ہیں، جنھیں اللہ نے مختلف تکوینی امور کی تکمیل کی ذمہ داری سونپی ہے وہ اللہ کی نافرمانی کر ہی نہیں سکتے۔ اسحاق بھٹی، "ملائکہ"، دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۲۱، ص ۵۴۱۔

[۷۸] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۷۱، ۳۷۲۔

[۷۹] محسن الملک، مکاتباتِ دلچسپ، ص۳۷۱؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۸۔

[۸۰] محسن ملک، مکاتباتِ دلچسپ، ص ۳۷۳، ۳۷۴؛ قیصری، فصوص الحکم، ص۷۷، ۷۸؛ القرآن، سورہ البقرہ ۲، آیت ۱۲، ۳۰۔

[۸۱] ایضاً، ص۳۷۲۔

[۸۲] ایضاً، ص۳۷۲۔

[۸۳] ایضاً، ص۲،۳۷۳،۳۷۳؛ احمد بن عبداللہ،اخوان الصفا، جلد۲، ص۳۴۳؛ اخوان الصفاکے اس حوالے میں محسن الملک نے بیچ سے عبارت کم کی ہے جو اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ وہ اس میں سے اپنے کام کا مواد لے لیتے ہیں اور باقی کو چھوڑ دیتے ہیں۔ فضل الرحمٰن فرشتے اور آدم کے قصّے کے حوالے سے کہتے ہیں کہ جب خدانے آدم کو تخلیق کرنے کا ارادہ کیا، زمین میں اپنا خلیفہ مقرر کرنے کی غرض سے، تو فرشتوں نے احتجاج کیا، جس پر خدا نے آدم اور فرشتوں کے درمیان علم کا مقابلہ کرایا،اس میں آدم نے تخلیقی علم کی بناءپر کامیابی حاصل کی۔ جس پر خدا نے فرشتوں سے آدم کو سجدہ کرنے کا حکم دیا، تمام فرشتوں نے سجدہ کر کے علم میں انسان کی برتری کو تسلیم کیا، سوائے ایک کے جسے قرآن جنّات میں سے ایک جن قرار دیتا ہے، اس نے آدم کی برتری کو تسلیم نہیں کیا اور شیطان بن گیا۔ قرآن شیطان کا ذکر خدا کے مخالف کے طور پر نہیں کرتا (اگرچہ وہ خدا کا باغی ہے اور باغیانہ فطرت کی تجسیم ہے) جتنا کہ وہ اس کا ذکر مخالف انسان کی طاقت کے طور پر کرتا ہے۔ قرآن کے بنیادی موضوعات، ص ۳۲

[۸۴] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص ۳۷۴؛ احمد بن عبداللہ، اخوان الصفا، جلد ۲، ص ۳۴۳

[۸۵] ایضاً، ص ۳۷۴

[۸۶] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ: خط سوم"، ص ۳۷۴،۳۷۵

[۸۷] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص ۳۷۵؛ محسن الملک نے صفحات ۳۷۶-۳۷۸ پر قوائے بہیمیہ اور ابلیس کے متعلق سرسیدؒ کے نقطۂ نظر کی اخوان سے مزید وضاحت کی ہے۔

[۸۸] محسن الملک، مکاتبات دلچسپ، ص۳۷۶؛ اخوان الصفا، جلد ۲، ص۳۴۳، ۳۴۴؛ اس حوالے میں عبارت مفقود ہے؛ فضلَ الرحمٰن کا اس سلسلے میں کہنا ہے کہ شر، جو خیر کا متضاد ہے، جسے قرآن شخصیت عطا کرتا ہے اور اسے ابلیس یا شیطان کے نام سے پکارتا ہے اگرچہ موخرالذکر تجسیم (شیطان) اول الذکر (ابلیس) کے مقابلے میں کافی کمزور ہے۔ قرآن نے مکی سورتوں میں خاص طور سے شیطان (جمع شیاطین) کو بعض اوقات اشارے کے طور پر انسانوں کے لیے بھی بولاہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضل الرحمٰن شیطان کو جنوں میں سے سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں جہاں تک شیطان کا تعلق ہے وہ انسان کا ہم عصر ہے اگرچہ وہ آدم سے پہلے جن کی صورت میں موجود تھا۔ خیر اور شر کے درمیان جو کشمکش ہے وہ انسان اور صرف انسان کے لیے حقیقت ہے۔ چنانچہ قرآن شیطان کا ذکر خدا کے حکم سے بغاوت کرنے والے کے طور پر کرتا ہے لیکن انسان کے حریف اور دشمن کے طور پر نہ کہ خدا کے دشمن کے طور پر۔ اس لیے قرآن بار بار انسان کو یہ تنبیہ کرتا ہے کہ اسے شیطان کے خلاف کشمکش کرنا ہے۔ گویا فضل الرحمٰن بھی اس بات کے حامی معلوم ہوتے ہیں کہ شیطان کا کوئی وجود خارجی ہے اور شاید محسن الملک جب غیر مرئی مخلوقات کی وضاحت کرتے تو ممکن ہے کہ اسی طرح کرتے جیسا کہ فضل الرحمٰن کر رہے ہیں۔ قرآن کے بنیادی موضوعات، ص ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷

❀ ... ❀ ... ❀

صوفی عبدالمجید پروین رقم-کلامِ اقبال کے ایک خطاط

محمد مسعود الحسن بدر

اٹھارہویں انیسویں صدی عیسوی میں لاہور شہر خوش نویسی اور فنِ خطاطی کا مرکز رہا ہے۔ خاص طور پر اخبارات میں کتابت ایک خاص اہتمام سے ہوا کرتی تھی اور اس شہر میں فنِ خطاطی کا عروج یہاں سے نکلنے والے روزناموں کی وجہ سے تھا۔[1] اس دور کے شعراء اور ادیب زیڈ کی نِب اور سیاہی کا استعمال کرتے تھے اور غالب سے لے کر اقبال تک بہت اچھے شکستہ نویس تھے۔[2] علامہ کے کلام کے پہلے کاتب منشی فضل الٰہی مرغوب تھے[3] جب کہ علامہ اقبال کی زیادہ تر شاعری کی کتابت منشی عبدالمجید رقم نے کی۔[4] علامہ اقبال کے شعری مجموعے زبور عجم کی کتابت محمد صدیق الماس رقم[5] نے کی۔[6] تاج الدین زریں رقم نے علامہ اقبال کی معروف نظم "شکوہ جوابِ شکوہ" کو خوب صورت انداز میں کتابت کیا جس کی ایک کاپی آج بھی علامہ اقبال میوزیم میں موجود ہے[7] حاجی دین محمد لاہوری آپ کے پوسٹر ڈیزائن کرتے تھے۔[8]

علامہ اقبال اپنے شعری مجموعوں کی کتابت و طباعت کے سلسلے میں خاصا اہتمام کرتے تھے۔ اسرار خودی (اشاعت:۱۲ ستمبر ۱۹۱۵ء) اور رموز بے خودی (۱۰ اپریل:۱۹۱۸ء) حکیم فقیر محمد چشتی نظامی[9] کی نگرانی اور اہتمام سے شایع ہوئیں۔ بانگ درا (اشاعت: ستمبر ۱۹۲۴ء)، بال جبریل (جنوری ۱۹۳۵ء) اور ضرب کلیم (۱۹۳۵ء) کے پہلے اڈیشنوں کے ناشر علی الترتیب ممتاز علی اینڈ سنز لاہور، تاج کمپنی لاہور اور کتب خانہ طلوعِ اسلام لاہور تھے۔ بعد ازاں اقبال نے اپنی جملہ تصانیف کی طباعت و اشاعت کا کام لاہور کے معروف ناشر شیخ مبارک علی[10] کے سپرد کر دیا تھا۔ شعری مجموعوں کی کتابت بالالتزام وہ خود کراتے اور کاپیوں کی تصحیح کے بعد انھیں ناشر کے سپرد کر دیتے۔ اسرار خودی کے پہلے اڈیشن کی کتابت منشی فضل الٰہی مرغوب رقم[11] نے کی۔ مابعد شعری مجموعوں کی کتابت کے لیے علامہ اقبال نے عبدالمجید کاتب (بعد ازاں پرویں رقم) کا انتخاب کیا۔ انھوں

نے رموزِ بیخودی (۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) سے کلامِ اقبال کی کتابت کا آغاز کیا۔ اس وقت ان کی عمر اٹھارہ برس تھی۔[۱۲]

حالات و آثار

"پرویں رقم" کا اصل نام منشی عبدالمجید تھا۔ آپ ۱۹۱۰ء میں ایمن آباد ضلع گوجرانوالہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد منشی عبدالعزیز اور دادا مولوی پیر بخش بھی خوش نویس تھے[۱۳] جو امین آباد کے رہنے والے تھے[۱۴] آپ کا خاندان برِ صغیر پاک و ہند کے ایسے معدودے چند خاندانوں میں سے ایک ہے جن کی عظمت و برتری کا علم نسل در نسل برِ صغیر پاک و ہند پر صدیوں سے لہرا رہا ہے۔ آپ کا سلسلہ نسب سات واسطوں سے مولوی حافظ محمد عارف خوش نویس عہدِ مغلیہ سے جاملتا ہے۔ اس خاندان سے بعض کو مغل شہزادوں کے معلم ہونے کا شرف بھی حاصل ہوا۔ منشی عبدالمجید پرویں رقم مرحوم ابنِ خلیفہ عبدالعزیز خوش نویس نے آبائی پیشہ ہی اختیار کیا۔ اور ابتدا میں حافظ خلیفہ نور احمد (م، ۱۹۱۵ء) کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ اور اِس فن کو بامِ عروج تک پہنچانے کے لیے شب و روز مشق میں منہمک رہنے لگے۔

یہاں تک کہ مروجہ طرزِ قدیم میں کمال حاصل کر چکنے کے بعد اس طرز میں مزید دل کشی اور جاذبیت آفرینی کے لیے آمادہ ہوئے۔ چنانچہ اسے عملی جامہ پہنانے کی خاطر شفاءالملک حکیم فقیر محمد صاحب چشتی مرحوم جو فنِ طبابت میں عدیم النظیر دستگاہ رکھنے کے علاوہ ایک اچھے ادیب، بلند پایہ مصور اور خطِ نستعلیق میں اجتہاد کا درجہ بھی رکھتے تھے کی خدمت میں حاضر ہو کر ان سے مشورہ کے طالب ہوئے۔ حکیم صاحب نے ان کے اس اقدام پر آفرین کہی اور اپنے گراں قدر مشوروں سے نوازا[۱۵] بلکہ بعض پیچ دار مرکب حروف کے خاکے بھی خود ہی تیار کر کے دیے۔ ملتان کے مشہور خوش نویس فتح علی سے بھی بعض اوقات منشی صاحب مشورہ لیا کرتے تھے[۱۶] اور اس طرح اپنی مساعی جمیلہ اور خداداد ذہانت بروئے کار لا کر اس فن میں ایک نئی طرز کے بانی ہوئے۔ جو پیش رووں سے قدرے مختلف مگر خوب صورت اور جاذبِ نظر ہے۔ پروین رقم فرمایا کرتے تھے کہ:

> میری لکھائی میں خیال حکیم صاحب کا اور قلم میرا ہوتا ہے۔[۱۷]

چونکہ آپ فطرتاً کم گو، صوفی منش، علم دوست، درویش مزاج اور بالغ النظر انسان تھے، اس لیے شفاءالملک مرحوم کو ایسی ممتاز ہستی اپنی رفاقت کے لیے بہت پسند آئی۔ پرویں رقم کا خطاب برِ صغیر کے ادیب مولانا غلام رسول مہر نے حکیم فقیر محمد چشتی کی فرمائش پر تجویز کیا۔[۱۸] اُن کی پیدائش ایک ایسے خاندان میں ہوئی جِسے مسلسل کئی پُشتوں سے فنِ خطاطی کو عروج بخشنے کا فخر حاصل رہا۔ انھوں نے حریرِ

خامہ سے وہ جوہر دکھائے کہ وہ فنِ خطاطی کے اِمام اور شاہنشاہ بن گئے۔

انھوں نے اپنی خداداد صلاحیت سے فنِ خوش نویسی میں ایک نئی طرز کی بنیاد رکھی جسے 'لاہوری طرز' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے آج ہر خطاط انھی کے طرز کی پیروی کرنے کی کوشش کرتا ہے[۱۹] مگر بعد میں اپنے اکثر شاہکاروں کے نام کے ساتھ حکیم فقیر محمد چشتی کی شاگردی پر فخر کا اظہار کی۔ درحقیقت وہ پیدائش ہی سے ایسا دماغ لے کر آئے تھے جو کسی اصلاح کا محتاج نہیں ہوتا جو ہر گوشے سے متمتع اور ہر خرمن سے حاصل کرلیتا ہے۔[۲۰]

یہ کہنا غلط نہیں کہ آج کا ہر خوش نویس طرز کے لحاظ سے انھی کا پیروکار ہے اُن کے صاحبزادے منشی محمد اقبال[۲۱] نے مزارِ اقبال کے فارسی اشعار بڑی خوبی سے لکھے ہیں۔ شاہِ ایران نے انھیں پسند فرمایا اور 'خوش نویسی خوب است' کے جملے سے دادِ کمال دی ہے۔[۲۲]

عبدالمجید نے ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی پھر فارسی کی بعض کتابیں پڑھیں۔ خوش نویسی کی طرف بیٹے کا فطری رُجحان دیکھ کر والد نے لاہور کے ایک نامور خطاط نستعلیق 'نور احمد' کے سپرد کر دیا۔

عبدالمجید خوش نویس نے اپنے میلانِ طبع اور محنت و شوق کے سبب بہت جلد خطاطی سیکھ لی اور باقاعدہ کتابت کرنے لگے۔ انھوں نے مرزا امام ویردی (م:۱۸۸۸ء) کے کتبوں اور قطعات کے تتبع میں خطِ نستعلیق میں مہارت بہم پہنچائی پھر اپنے خاندانی و شخصی اسلوب خط اور امام ویردی کے طرزِ نگارش کی آمیزش سے عبدالمجید نے ایک خاص اسلوب پیدا کیا۔[۲۳]

بعض روایات کے مطابق نو آموز کاتب اُن کے لکھے ہوئے اشتہار، دیواروں سے اُتار کر لے جاتے اور انھیں سامنے رکھ کر خطاطی کی مشق کرتے۔[۲۴]

سید انور حسین نفیس رقم کے بقول یہ حقیقت ہے کہ اس دور کا ہر چھوٹا بڑا خطاط، پروین رقم کے اسلوبِ نستعلیق سے کسی نہ کسی درجے میں متاثر ہے۔[۲۵]

عادات و خصائل

مولانا غلام رسول مہر اپنے ایک مکتوب میں 'عبدالمجید پرویں رقم' کے بارے میں یوں رقم طراز ہیں:

> عبدالمجید کی کیفیت یہ تھی..... میانہ قد مائل بہ پستی، دبلا پتلا جسم، داڑھی تھی مگر ہلکی، سر پر پگڑی باندھتے تھے اور عموماً تنگ آستینوں والا کرتا اور شرعی پاجامہ (نہ کہ شلوار) پہنتے تھے۔ سردیوں میں کوٹ پہن لیتے تھے۔ لباس سادہ سا تھا۔ میں نے انھیں ہمیشہ کم سُخن پایا یعنی بات کم کرتے تھے۔[۲۶]

پرویں رقم جتنا خوب صورت لکھتے تھے، اتنے خوب صورت آپ خود بھی تھے اور آپ کی سیرت

اس سے بڑھ کر خوب صورت تھی۔ قدرتِ کاملہ نے آپ کو سیرتِ حسنہ کی دل نشیں اداؤں سے نوازا تھا۔ باغ و بہار شخصیت تھے، طبیعت میں کوئی تکلف نہ تھا۔ اپنا ہو یا بیگانہ سبھی سے بڑے خلوص سے ملتے تھے۔ نہایت منکسر المزاج تھے۔ کسی کو ذرا دکھ میں دیکھ لیتے تو تڑپ جاتے۔ عادات و اطوار میں اپنے اسلاف کی پاک بازی اور شرافت کا شان دار مظہر تھے۔ لہو و لعب اور کھیل تماشا سے ہمیشہ نفور رہے۔ عبادات و اذکار میں مصروف رہتے۔ اپنے مرشد کے بتائے ہوئے وظائف پر سختی سے عمل کرتے تھے۔ کوئی آپ کی تعریف کرتا تو اسے معیوب گردانتے اور کسرِ نفسی سے کام لیتے۔ پنجابی زبان کا یہ شعر اکثر وردِ لب رہتا۔

ڈردے رہیے رب ڈاہڈے کولوں
متے پھٹ جائے ددھ کڑھ کے

ایک دفعہ اپنے ایک بے تکلف دوست شیخ مبارک علی تاجر کتب سے فرمایا:

مجھ میں تو کوئی خوبی نہیں صرف غیبی عنایت ہے۔[۲۷]

آپ کے کام کا طریقہ کار مختلف تھا۔ طبیعت میں ٹھہراؤ پاتے تو کام کرتے ورنہ توجہ نہ دیتے۔ تھکاوٹ محسوس کرتے تو کام چھوڑ دیتے، کیوں کہ فن کار جو کچھ اپنے شوق اور آمادگیِ طبع سے کرتا ہے وہ یادگار ہوتا ہے۔ پیشہ وری فن سے نزاکت خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ پروین رقم نہایت پُر وقار انداز سے مسند پر بیٹھتے۔ کمرے میں فرشی دری بچھی ہوتی تھی اُس پر اعلیٰ قسم کا قالین ہوتا، ٹیک لگانے کے لیے دو گاؤ تکیے رکھے ہوتے۔ ایک چھوٹے سائز کا قالین آپ کی عین نشست کی جگہ بچھا ہوتا۔ گدی میں پرندوں کے پَر بھرے ہوتے تھے اپنے بیٹھنے کو استعمال کرتے تھے۔

صبح کے وقت ہی کام پر بیٹھتے تازہ قلم تراشتے۔ مشق کی عادت شروع ہی سے اتنی پختہ تھی کہ کام کرنے سے پہلے اپنے آخری وقت تک تھوڑی سی مشق کرتے۔ نئی چیز لکھنے کے لیے دائرہ منتخب کرتے، جو دائرہ مناسب ہوتا، تحریر کے تمام دائرے عین اُسی کے مطابق بناتے جتنا آسانی سے لکھا جا سکتا، لکھتے۔

مولوی محمد افضل خوش نویس تلمیذ پرویں رقم بیان کرتے ہیں:

میں روزنامہ انقلاب لاہور میں ملازم تھا۔ مجھے مولانا غلام رسول مہر جو ان دنوں انقلاب کے مدیرِ اعلیٰ تھے نے آپ کے پاس ایک نظم لکھوانے کے لیے بھیجا۔ پرویں رقم کتابت کرنے لگے تو احتیاط کے پیشِ نظر مجھے مخاطب ہو کر کہا "دیکھنا افضل ذرا خیال رکھنا میرا قلم کسی لفظ پر دوبارہ تو نہیں لگتا" قلم کا ایک حرف پر دوبارہ لگنا آپ کے نزدیک فنی عیب تھا۔ جس سے ہمیشہ پرہیز فرماتے تھے کہ قلم دوبارہ لگنے سے

الفاظ کی نزاکت ختم ہو جاتی ہے۔[28]

عصر کی نماز کے بعد عموماً کام نہ کرتے۔ کتابت اکثر باوضو ہو کر کرتے۔ حضرت سید علی الہجویری المعروف داتا گنج بخش کے مزار کے کتبات باوضو ہو کر کتابت کرتے رہے۔[29]

آپ کو اچھے اچھے صوفیانہ اشعار حفظ تھے۔ جنھیں کام کرتے وقت پڑھتے رہتے تھے، کبھی صرف گنگناتے، کبھی بلند آواز سے پڑھتے۔ ان اشعار سے آپ کا ذوقِ لطیف اُجاگر ہوتا ہے۔ جو اشعار آپ کو بالعموم یاد تھے آپ نے انھیں قطعات کی صورت میں پیش کیا۔ مثال کے طور پر یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

مرا ز پیرِ طریقت نصیحتے یاد است
کہ غیر یادِ خدا است ہر چہ برباد است
نوازشِ دلِ ما کُن کہ دل نواز توئی
بساز کارِ غریباں کہ کارساز توئی

حافظ شیرازی کا یہ شعر پرویں رقم نے اپنی طبیعت کی جولانی کے ساتھ ایک قطعہ کی صورت میں جلی قلم کے ساتھ لکھ دیا اور اپنے دوست نوازش خان صاحب کو یہ کہتے ہوئے تحفتاً دیا کہ :

میں نے یہ تیرے لیے لکھا ہے دوسروں کے لیے نہیں۔[30]

یہ واقعہ غالباً ۱۹۳۵ء کے بعد کا ہے، خان صاحب نے نہایت محبت و خلوص سے شیشہ میں سجا کر اپنے گھر کی زینت بنالیا۔

طرزِ جدید کا موجد

منشی عبد المجید پرویں رقم نے قدیم طرز کو جدید طرز کا لباس پہنانے اور اس میں ترمیم کرنے کی خاطر باقاعدہ پروگرام بنایا۔ مفرد و مرکب حروف و الفاظ کے خاکے مرتب کیے۔ پہلے حروف کے دائرے شمسی ہوتے تھے آپ نے انھیں بیضوی طرز میں ڈھالا، اُن میں جاذبیت اور توازن پیدا کیا۔ سالہا سال کی عرق ریزی و دیدہ کاوی کا یہ نتیجہ ہوا کہ وہ قدیم طرزِ تحریر کو بدلنے میں کام یاب ہوئے۔ لہٰذا بجا طور پر پرویں رقم طرزِ جدید کے موجد کہے جانے کے مستحق ہیں۔[31]

ممتاز خطاط سید انور حسین نفیس رقم مرحوم فرماتے ہیں:

جناب پرویں رقم کو اس فن میں "اجتہاد" کا مقام حاصل ہے۔ انھوں نے خطِ نستعلیق کو ایک جدید اور دل کش طرزِ نگارش سے آراستہ کیا۔ خوش نویسانِ لاہور کی بہت بڑی تعداد نے ان کے اسلوبِ تحریر کو قبولِ عام کی سند دی۔ چنانچہ جناب پرویں رقم نے خطِ پروینی ہی اختیار کیا۔[32]

حافظ محمد یوسف سدیدی مرحوم اپنے ایک مضمون ''عہدِ اسلامی میں خطاطی'' میں تحریر کرتے ہیں:

> عبدالمجید رقم لاہوری عہدِ برطانیہ کے بہت ماہر گزرے ہیں۔ انھوں نے نستعلیق میں بہت سی تبدیلیاں کیں اور نئی طرزِ تحریر کے جوڑ اور پیوند لگائے۔ یہاں کے خطاط عبدالمجید پروین رقم کے مقلد ہوئے اور بکمال خوبی اس طرزِ تحریر کو اپنایا۔[۳۳]

حاجی محمد اعظم نے بہ روایت مولانا ظفر اقبال صاحب راقم الحروف کو یہ دل چسپ واقعہ سنایا کہ ۱۳۵۴ھ میں انجمن حمایت اسلام کی طرف سے آفسٹ پیپر پر سب سے پہلا عکسی نسخہ قرآنِ مجید شایع ہوا۔ خطِ نستعلیق میں پروین رقم کو منتخب کیا گیا تھا۔ آپ نے نہایت ذوق و شوق سے فرائضِ کتابت ادا کیے۔ آغاز میں سابق سیکرٹری انجمن حمایت اسلام مولانا ظفر اقبال نے تعارفی سطور قلم بند کرتے ہوئے لکھا:

> خطِ نستعلیق کے لیے پنجاب کے بہترین خوش نویس منشی عبدالمجید صاحب ملقب بہ پرویں رقم کو منتخب کیا گیا۔ جنھوں نے نہایت ذوق و شوق سے فرائضِ کتابت ادا کیے۔[۳۴]

بیعت

عبدالمجید پروین رقم مرحوم چشتی نظامی سلسلۂ تصوف کے شیخ کامل حافظ غلام محی الدین قصوری کے دستِ حق پرست پر بیعت ہوئے۔ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ حافظ صاحب مرحوم نے ہی علامہ اقبال کی نمازِ جنازہ پڑھائی۔ یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ علامہ اقبال مرحوم کی کتابوں کی کتابت کی سعادت اگر 'پرویں رقم' کے حصے میں آئی تو علامہ مرحوم کی نمازِ جنازہ پڑھانے کا شرف 'پرویں رقم' کے شیخ طریقت کو حاصل ہوا۔[۳۵]

خطاب 'پرویں رقم'

ابتدا میں آپ نے 'خوش رقم' خطاب اپنایا[۳۶] بعد میں مولانا غلام رسول مہر نے حکیم فقیر محمد چشتی مرحوم کی فرمائش پر صوفی عبدالمجید کے لیے 'پرویں رقم' کا خطاب تجویز کیا جسے حکیم صاحب نے پسند کیا اور یہی خطاب دیا گیا۔ مولانا غلام رسول مہر اس حوالے سے اپنے ایک مکتوب (محررہ ۱۱مارچ ۱۹۶۵ء) میں لکھتے ہیں:

> ''پرویں رقم''، حکیم صاحب مرحوم کے شاگرد تھے۔ خطاطی میں بھی حکیم صاحب کو کمال حاصل تھا۔ یہ خطاب حکیم صاحب نے ہی دیا تھا اور اگر اسے نمائش نہ سمجھا جائے تو عرض کروں کہ حکیم صاحب نے خطاب مجھ سے تجویز کرایا تھا یعنی ''پرویں رقم'' میرا تجویز کردہ ہے۔[۳۷]

مولانا غلام رسول مہر اپنے ایک اور مکتوب محررہ ۱۶مارچ ۱۹۶۵ء میں رقم طراز ہیں:

حکیم صاحب نے جب فرمایا کہ کوئی عمدہ اور بالکل نیا خطاب تجویز کرو، میں اپنے اس شاگرد کو دینا چاہتا ہوں تو عبدالمجید مرحوم بھی موجود تھے۔ میں کچھ دیر سوچتا رہا۔ یہ یاد نہیں کہ اس وقت یا دوسرے تیسرے دن (کیونکہ میں اس زمانے میں روزانہ حکیم صاحب کے پاس جایا کرتا تھا) میں نے بیٹھے بیٹھے 'پروین رقم' تجویز کیا۔ حکیم صاحب اور عبدالمجید دونوں بے حد خوش ہوئے۔ یہی خطاب دیا۔ غالباً اس کے لیے کوئی خاص مجلس آراستہ نہیں ہوئی تھی۔[۳۸]

مولانا نے ایک صحبت میں مجھ سے بیان فرمایا کہ میں نے 'ثریا رقم' اور 'پروین رقم' کے خطابات تجویز کیے تھے۔ حکیم صاحب نے 'پروین رقم' پسند فرمایا اور یہی خطاب دیا گیا۔ یہ مارچ ۱۹۲۸ء کی بات ہے۔ اس کا تذکرہ انقلاب کے سال‌گرہ نمبر مورخہ ۲۳مارچ ۱۹۲۸ء کے "تشکر" میں کیا گیا۔ اس خطاب کے عطا ہونے کے بعد 'پروین رقم' نے اسی سال حروفِ تہجی کی ایک بدیع المثال مشق ایک نہایت نفیس اور دبیز کاغذ پر لکھ کر بڑے اہتمام سے چھپوائی۔ جس کے درمیان میں اپنی چھوٹی سی عکسی تصویر بھی دی اور اسے چوک جھنڈا لاہور سے شایع کیا اور اس ارزانی کے دور میں اس مشق کی قیمت ایک روپیہ مقرر کی جس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ 'پروین رقم' کو اپنی قدر و قیمت کا خود بھی اندازہ تھا۔[۳۹]

اسی قسم کا ایک اور واقعہ خوانند گان کی دل چسپی کے لیے نقل کیا جاتا ہے جس کی تائید جناب سید نفیس الحسینی صاحب (سرپرستِ اعلیٰ الرشید) بھی کرتے ہیں۔ یہ واقعہ مولانا ظفر اقبال مرحوم نے پروین رقم کے تلمیذِ رشید برادرم الحاج محمد اعظم منوّر رقم سے از خود بیان کیا کہ اسلامیہ پارک چوبر.جی میں میری رہائش گاہ زیرِ تعمیر تھی۔ میں اس کے لیے پتھر لکھوانے کے لیے "پروین رقم" کی خدمت میں حاضر ہوا۔ پتھر ساتھ لیتا گیا اور درخواست کی کہ اس پر "فصیح منزل" کتابت کر دیں۔ آپ نے اس کا محنتانہ دو سو روپے طلب کیا۔ میں نے کہا کہ میں تو صرف پچیس روپے بطور حق الخدمت دے سکتا ہوں۔ اس سے زیادہ کی میرے بس کی بات نہیں۔ کیونکہ میں محض ایک اسکول ٹیچر ہوں جس کی تو تنخواہ بھی اتنی نہیں میں دو سو روپے کیسے ادا کر سکتا ہوں۔ آپ راضی نہ ہوئے میں پتھر اُٹھا کر واپس لے آیا۔ میری رہائش گاہ تعمیر ہو گئی اور میں اس میں منتقل بھی ہو گیا البتہ پتھر کی جگہ خالی چھوڑے رکھی۔ اس واقعہ کے کم و بیش ایک سال بعد کرنا خدا کا کیا ہوا کہ ایک روز مسجد خراسیاں (اندرون لاہوری گیٹ) کے پاس ہم دونوں کا آمنا سامنا ہو گیا علیک سلیک کے بعد پروین رقم صاحب نے پوچھا مولوی صاحب! پتھر لگوا لیا؟ میں نے کہا "نہیں" کہنے لگے لاہور میں اچھے اچھے کاتب ہیں تاج الدین زریں رقم ہیں، محمد صدیق الماس رقم ہیں ان سے لکھوا لیتے۔ میں نے کہا، مجھے تو صرف آپ سے لکھوانا تھا۔ جب آپ نے انکار کر دیا تو میں نے پتھر لکھوانے کا خیال ہی دل سے نکال دیا۔ یہ جواب سُن کر پروین رقم بہت متاثر

ہوئے اور آپ نے کہا کہ آپ نے فن کی قدر کی جاؤ پتھر لے آؤ۔ میں (پچیس ہی میں۔۔۔ بقول مہر صاحب) لکھ دوں گا چنانچہ میں دوبارہ پتھر لے کر حاضر ہوا۔ آپ نے لکھا اور واقعی بے مثل لکھا۔ اس واقعہ کی تصدیق مولانا غلام رسول مہر کے روزنامچہ مورخہ ۱۳ دسمبر ۱۹۷۰ء کے اشارات سے بھی ہوتی ہے۔(یاد رہے کہ مولانا ظفر اقبال کے والد مشہور مصنف و مؤلف مولانا غلام قادر فصیح تھے۔ ان کے نام کی نسبت سے اپنی رہائش گاہ کا نام "فصیح منزل" رکھا۔)[۴۰]

تلامذہ عبد المجید پرویں رقم

آپ کے بے شمار شاگرد تھے۔ جن میں خوشی محمد خوش رقم مرحوم اور جناب حاجی محمد اعظم صاحب منور رقم (ان کے جانشین کی حیثیت سے پہچانے جاتے تھے۔ خطاطی کی مختلف نمائشوں میں خصوصی انعامات، میڈل اور تعریفی اسناد حاصل کر چکے ہیں) صوفی عبد الرشید لطیف رقم، محمد اقبال ابنِ پرویں رقم، خلیفہ احمد حسین سہیل رقم، عبدالحفیظ زریں رقم، غلام محمد پری محل والے، مولوی عبد الرحمٰن، فضل الٰہی، عبد الحفیظ، عاشق حسین رئیس القلم، محمد رفیع، حکیم مظفر عزیز، محمد اعظم نسیری، حاجی منور اعظم، حافظ محمد اعظم رئیس القلم، محمود اللہ صدیقی، محمود رقم، محمد معصوم، مولوی عبد الرحمٰن وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔[۴۱]

کلامِ اقبال کی کتابت

رموزِ بے خودی (طبع اول: ۱۰ اپریل ۱۹۱۸ء) علامہ اقبال کی پہلی کتاب ہے جسے پرویں رقم نے کتابت کیا[۴۲] بعد ازاں پیامِ مشرق (۱۹۲۳ء)، بانگِ درا (۱۹۲۴ء)، مسافر (۱۹۳۴ء)، بالِ جبریل (۱۹۳۵ء) اور ارمغانِ حجاز (۱۹۵۸ء) کے پہلے اڈیشنوں کی کتابت بھی پرویں رقم نے کی البتہ زبورِ عجم (۱۹۲۷ء)، جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) اور ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) کے اولین اڈیشن بعض دوسرے خوش نویسوں کے قلم سے ہیں۔ غالباً "پرویں رقم" کی علالت یا اُن ایام میں لاہور میں اُن کی غیر موجودگی کے سبب ایسا ہوا، ورنہ علامہ اقبال کے نزدیک وہ لاہور کے سب سے بہتر کاتب تھے۔ علامہ اپنے ایک خط میں رقم طراز ہیں کہ:

> عبد المجید کاتب۔۔۔۔ میرے نزدیک لاہور میں سب سے بہتر ہے۔[۴۳]

مولانا گرامی کے کلام کی کتابت کے لیے بھی اقبال نے بیگم گرامی کو ایک خط میں 'عبد المجید پرویں رقم' کا نام تجویز کیا۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

کتابت مشہور خوش نویس منشی عبدالمجید رقم کریں گے ۔[۴۴]

تاہم اقبال سے منسوب یہ قول بے بنیاد ہے کہ:

پروین رقم میرے اشعار کی کتابت نہیں کریں گے تو میں شاعری ترک کر دوں گا۔[۴۵]

غلام سرور راہی نے بھی کچھ اسی قسم کی روایت نقل کی ہے کہ:

اگر پروین رقم میری کتابوں کی خطاطی چھوڑ دیں تو میں شاعری ترک کر دوں گا۔[۴۶]

بالِ جبریل کی کتابت شروع ہوئی تو خط اور قلم پسند کروانے کے لیے پروین رقم نے ایک صفحہ لکھ کر اپنے عزیز شاگرد خوش نویس خوشی محمد خوش رقم کو علامہ کی خدمت میں بھیجا حکیم الامت نے کتابت شدہ ورق دیکھتے ہوئے فرمایا:

جو عالمِ ایجاد میں ہے صاحبِ ایجاد
ہر دور میں کرتا ہے طواف اُس کا زمانہ[۴۷]

حکیم الامت کی پیشین گوئی سچ ثابت ہوئی اور 'پروین رقم' کو وہ آفاق گیر شہرت نصیب ہوئی کہ آج بھی ایک زمانہ محوِ طواف ہے۔ دنیا میں اقبال سا ترجمانِ حقیقت نہ ہو گا اور نہ پروین رقم جیسا خوش نویس[۴۸]) علامہ کے 'پروین رقم' کو خراجِ تحسین کے حوالے سے شریف گلزار لکھتے ہیں:

علامہ اقبال نے انھیں 'خطاطِ مشرق' کا خطاب دیا ۔[۴۹]

مولانا غلام رسول مہر اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:

جس حد تک مجھے علم ہے حضرت علامہ مرحوم و مغفور نے دین محمد[۵۰] کاتب سے ایک کتاب لکھوائی غالباً زبورِ عجم[۵۱]، دین محمد عجیب بزرگ تھے۔ نہایت باکمال خطاط مگر اپنی مرضی کے آدمی تھے۔ گھر سے دہی لینے نکلے اور حج کو چلے گئے۔ کتاب کی تکمیل میں خاصی زحمت اُٹھانی پڑی۔ اس لیے پروین رقم کی طرف متوجہ ہوئے (ان کا نام عبدالمجید تھا اور اس زمانے میں پروین رقم خطاب نہیں ملا تھا) ان کا خط نہایت عمدہ اور دل آویز تھا۔ پھر انھیں سے لکھواتے رہے۔ اگرچہ آخر میں ان کی طرف سے خاصی تاخیر ہو جاتی تھی۔[۵۲]

یادگار کتبے

کتبہ دارالفرقان بیگم پورہ لاہور، فصیح منزل، مرکز تجلیات لوحِ مزار داتا گنج بخش اور مزار شریف کے چاروں طرف کے کتبات، مرکز تجلیات مزار پیر سید مہر علی شاہ گولڑوی کے کتبات، سردار مسجد ساہی وال، لوحِ مرقد حکیم فقیر محمد چشتی، لوحِ مرقد سردار بیگم زوجہ شہاب الدین، شفا منزل آپ کے یادگار کتبے ہیں۔

اسی طرح ان کے کتابت شدہ بعض کتابوں، رسالوں اور اخبارات کے نام بھی، قابلِ ذکر ہیں۔ جیسے روزنامہ نوائے وقت دورِ اول، روز نامہ مساوات امر تسر، روزنامہ انقلاب، جامع اللغات، خزائن الادویہ، مشیر الاطبا، استاذ الاطبا، رسالہ بیسویں صدی، حکیم الامت علامہ محمد اقبال کی بیشتر کتب۔[۵۳]

جب نوائے وقت کا اجراء ہوا تو اس کی پیشانی جناب پرویں رقم نے تحریر فرمائی تھی۔ اس کے علاوہ ادبی دنیا، نور التعلیم، رسالہ فیضِ عالم لاہور اور ہلالِ پاکستان کی پیشانی بھی جناب پرویں رقم نے تحریر فرمائی تھی۔[۵۴]

آپ کے دورِ عروج سے پہلے پنجاب کی خوش نویس برادری غیر منظم تھی۔ کاتب حضرات اپنے حقوق کے تحفظ و حصول کے لیے کچھ بھی نہیں کر سکتے تھے۔ آپ کے دل میں اس طبقہ کی خوشحالی اور بحالیِ حقوق کا احساس پیدا ہوا۔ چنانچہ آپ کی سرپرستی میں سب سے پہلے "خوش نویس یونین" کا قیام عمل میں آیا۔[۵۵]

رقعاتِ اقبال بنام عبدالمجید پرویں رقم

کلامِ اقبال کی طباعت کے دوران گاہے بہ گاہے علامہ اقبال عبدالمجید پروین رقم کو رقعات بھی لکھتے رہے۔ اقبال کے تین رقعات بنام شیخ مبارک علی انوارِ اقبال میں موجود ہیں[۵۶] اور کچھ رقعات ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی صاحب نے اقبالیات :تفہیم و تجزیہ میں' غیر مطبوعہ رقعات بنام پرویں رقم' کے عنوان سے شامل کیے ہیں۔ اقبال ستمبر ۱۹۳۴ء میں اپنے ایک رقعے میں لکھتے ہیں[۵۷]

جناب پرویں رقم صاحب

صفحہ ۱۶ پر جو جگہ رباعی کے لیے خالی ہے، وہاں مندرجہ ذیل رباعی لکھیے:

کرم تیرا کہ بے جوہر نہیں میں
غلامِ طغرل و سنجر نہیں میں
جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن
کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

محمد اقبال

۱۷ ستمبر [۱۹۳۴]

جنابِ کاتب

امید ہے کہ جو رباعی میں نے آپ کو ارسال کی تھی، وہ آپ نے صفحہ ۱۶ پر لکھ دی ہو گی۔ اس کاپی میں (جو واپس کر رہا ہوں) چار جگہیں خالی ہیں، اِن کو بھی پُر کرنا ہے، اِس واسطے مندرجہ ذیل تین رباعیاں بھیجتا ہوں اِن کو بھی اس کاپی میں لکھ دیں۔ اس خط کا جواب لکھیں جو جگہیں خالی رہ جائیں اُن کے لیے اور رباعیاں بھیجوں گا، کیونکہ خالی جگہ بُری معلوم ہوتی ہے۔

(1)

وہی اصل و مکان و لامکاں ہے
مکاں کیا شئے ہے؟ اندازِ بیاں ہے
خضر کیوں کر بتائے کیا بتائے
اگر ماہی کہے، دریا کہاں ہے

(2)

کبھی آوارہ و بے خانماں عشق
کبھی شاہِ شہاں نوشیرواں عشق
کبھی میداں میں آتا ہے زرہ پوش
کبھی عریاں و بے تیغ و سناں عشق

(3)

کبھی تنہائیِ کوہ و دمن عشق
کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر
کبھی مولا علی خیبر شکن عشق

محمد اقبال

جنابِ کاتب،

میں اس سے پہلے بھی شاید چار رباعیاں بھیج چکا ہوں، پانچ آج بھیجتا ہوں کُل نو رباعیاں ہوئیں،

مگر اِن میں سے آپ نے ابھی تک ایک بھی درج نہیں کی۔ مہربانی کر کے جب پہلا حصہ ختم ہو جائے، تو سب کا سب میرے پاس ارسال کریں، تا کہ میں دیکھ لوں کہ رباعیاں کہاں کہاں درج ہوئی ہیں۔[۵۸] آپ کے لکھنے کی رفتار بہت سست ہے ۲۶ یا ۲۷ سطر یومیہ اوسط ہے، اگر یہ حال رہا تو کتاب مشکل سے ختم ہو گی۔ میرے خیال میں آپ کو کم از کم ایک کاپی روز لکھنی چاہیے یہ کوئی مشکل کام نہیں۔

محمد اقبال

(1)

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر
شریکِ زمرۂ لا یحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

(2)

یہ نکتہ میں نے سیکھا بوالحسن سے
کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی
اگر بیزار ہو اپنی کِرن سے

(3)

خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے
بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے
خرد بیزار دِل سے دِل خرد سے

(4)

یہی آدم ہے سلطاں بحروبر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا

نے خودبیں، نے خدابیں، نے جہاں بیں
یہی شہکار ہے تیرے ہنر کا؟

(5)

دمِ عارف نسیمِ صبح دم ہے
اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے
اگر کوئی شعیب آئے میسر
شبانی سے کلیمی دو قدم ہے

اقبال نے شیخ مبارک علی کے نام تین رقعات میں بھی پرویں رقم کا ذکر کیا ہے۔[۵۹] اقبال لکھتے ہیں:

مکرم بندہ

۱۔ کاپی جو تیار تھی بھیج دیجیے تاکہ میں دیکھ لوں۔
۲۔ کاپی کے خالی حصے کے لیے جو شعر میں نے دیے تھے وہ کاپی میں لکھے گئے یا نہیں اگر عبدالمجید (پرویں رقم) نے انھیں نقل کر لیا ہو تو وہ کاپی بھی بھیج دیں۔
۳۔ "خردہ"[۶۰] کا مسودہ مجھے بھیج دیجیے کہ اس میں اور چند اشعار کا اضافہ کر دوں۔

محمد اقبال

جناب شیخ مبارک علی صاحب

بانگ درا کی طباعت وغیرہ کا بل کریمی پریس کی طرف سے میرے پاس آ گیا ہے جس کو میں ادا کر دوں گا آپ اسے ادا کرنے کی زحمت گوارا نہ کریں۔ لیکن عبدالمجید صاحب کاتب کا بل ابھی تک میرے پاس نہیں آیا۔ اگر آپ نے ادا کر دیا ہے تو بہتر اگر ابھی تک ادا نہیں ہوا تو اطلاع دیجیے کہ اس سے بل منگوا کر ادا کر دیا جائے۔

والسلام محمد اقبال لاہور
۲۶ اگست ۲۴ء

مکرمی بندہ

مندرجہ ذیل کاغذ مرسل ہیں
۔۔۔۔۔۔ مہربانی کر کے عبدالمجید[۶۱] سے میری طرف سے درخواست کیجیے کہ وہ اب اس کام کو ختم کر کے کہیں باہر جائے، اس سے پہلے نہ جائے کیونکہ اس تھوڑے سے کام کے لیے تمام کتابوں دیر ہو جائے گی۔ ایک دو دن کا کام ہے اور وہ آسانی سے ایک دو روز کے لیے اپنا سفر ملتوی کر سکتے ہیں۔ اگر ان کا روکنا

ناممکن ہو تو کیا یہ ممکن نہیں کہ پیشکش اور دیباچہ وغیرہ آپ اور کسی کاتب سے لکھوالیں؟ مجھے اندیشہ ہے کہ عبدالمجید کو سفر میں زیادہ دن لگ جائیں گے اور کام رکا رہ جائے گا۔ بہر حال میں یہ کام آپ پر چھوڑتا ہوں۔ اگر وہ ایک دو روز کے لیے اپنا سفر ملتوی کر دیں تو ان کی مہربانی ہے، نہیں تو جس طرح آپ مناسب سمجھیں کریں۔

والسلام

محمد اقبال

بزمِ پرویں

عبدالمجید پرویں رقم کے تلمیذِ رشید برادرم محمد اعظم منور رقم نے 'بزمِ پرویں' کے نام سے ایک سوسائٹی تشکیل دی اور اس کا نام [بزمِ پرویں] تجویز کیا اور یہی قایم رہا۔[۶۲] مولانا غلام رسول مہر سے بھی اس سوسائٹی کا نام تجویز کرنے کا کہا گیا مگر آپ نے اپنے ایک مکتوب محررہ ۳۱ مارچ ۱۹۶۵ء میں جواب دیا کہ:

۔۔۔۔ میں تجویزِ اسم میں کوئی خاص صلاحیت نہیں رکھتا[۶۳]

'بزمِ پرویں' نے عبدالمجید پرویں رقم کی مشق کا از سرِ نو عکسی اڈیشن بھی شایع کروایا۔

وفات

یہ یگانۂ روزگار خطاط آخر ۴/اپریل ۱۹۴۶ء[۶۴] کولوہاری منڈی لاہور میں راہی ملکِ عدم ہوا۔[۶۵] پیر غلام دست گیر نامی نے آپ کی وفات پر یہ قطعہ تاریخ کہا۔[۶۶]

چو عبدالمجید از جہاں کرد رحلت
بگفتم کہ شد خوش قلم از جہانے
ز تاریخ فوتش چو پرسند نامی
بگو "رفت پرویں رقم از جہانے"

۱۳۶۵ء

جناب حمید نظامی مدیر روزنامہ نوائے وقت، لاہور نے اپنے اداریے میں اعتراف کیا کہ:

منشی عبدالمجید رقم بھی اِس ہفتہ انتقال کر گئے مرحوم کو فنِ کتابت میں موجد کا درجہ حاصل ہے۔[۶۷]

ریڈیو پاکستان پشاور سے آپ کی مؤقر شخصیت پر جو نشریہ پیش کیا گیا رسالہ آہنگ کے حوالے

سے اس میں یہ الفاظ موجود ہیں:

خطاطِ مشرق جناب خلیفہ عبد المجید پرویں رقم نے جنھیں ہم طرزِ جدید کا سب سے بڑا موجد مانتے ہیں، پچھلے تمام شاہی خوش نویسوں سے بڑھ کر اس فن کو کمال تک پہنچایا۔ اور رات دن کی محنت و کاوش سے پچھلی طرزِ تحریر ہی بدل ڈالی۔ خوش نویسی کو طرزِ جدید کے سانچے میں ڈھال کر نور علی نور بنا دیا۔ منشی صاحب موصوف اپنی طرز کے دنیا میں ایک ہی باکمال شخص تھے۔ جنھوں نے تمام عمر اس فن کی تکمیل میں صرف کر دی۔[۶۸]

روزنامہ نوائے وقت نے اپنے اداریے میں لکھا:

آپ کی وفات پر ملک کے نامور حضرات کے علاوہ سینکڑوں علم دوست، حضرت مولانا غلام رسول مہر، مولانا محمد بخش مسلم، اور مولانا عبد المجید سالک بھی جنازہ میں شامل ہوئے۔ انھوں نے اظہارِ تعزیت کرتے ہوئے فرمایا آج فنِ کتابت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے میانی صاحب لاہور میں دفن کر دیا گیا ہے۔ اور شاید قیامت تک ایسا صاحبِ فن پیدا نہ ہو سکے۔[۶۹]

نوائے وقت کے اداریے کے مطابق تمام اردو انگریزی اخبارات، زمیندار، پربھات، پرتاپ، ٹریبیون، اورسول ملٹری گزٹ نے جلی سُرخیوں میں اس صاحبِ فن اور فنِ کتابت کی موت پر اظہارِ افسوس کیا۔[۷۰]

۞...۞...۞

حوالہ جات و حواشی

[۱] ڈاکٹر عبداللہ چغتائی، "خطاطی، ۱۷۰۷ء-۱۹۷۲ء"، تاریخِ ادبیاتِ مسلمانانِ پاک و ہند، فارسی ادب سوم، جلد ۵، پنجاب یونی ورسٹی لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۴۳۲

[2] Muhammad Iqbal Bhutta, "Iqbal. The Connoisseur Of Calligraphy", *Iqbal Review*, October 1998, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, p. 77.

[۳] محمد اقبال بھٹہ، "کلامِ اقبال کے پہلے کاتب منشی فضل الٰہی مرغوب رقم"، زبان و ادب، ششماہی، نمبر ۱۷ جنوری ۲۰۱۶ء۔

[۴] محمد اقبال بھٹہ، کلام "اقبال زبورِ عجم کے خوش نویس، محمد صدیق الماس رقم"، اقبال ریویو، اکتوبر ۱۹۹۸ء، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۷۷۔

[۵] محمد صدیق الماس رقم جاکے چیمہ میں ۱۳۲۵ھ (۱۹۰۸ء) میں پیدا ہوئے۔ ان کے بہنوئی مولوی محمد اعظم اچھے خوش نویس تھے جو انھیں حکیم محمد عالم کے پاس گھوڑیا لہ لے گئے۔ جہاں انھوں نے خطاطی کی مشق

کی۔ پھر لاہور آ کر روزنامہ زمیندار کے ہیڈ کاتب مولوی محبوب عالم کے پاس قیام پذیر ہوئے جہاں انھوں نے حاجی دین محمد اور عبدالمجید پرویں رقم کی خطاطی کو دیکھا اور مشق جاری رکھی۔ الماس رقم کا خطاب انھیں زمیندار اخبار کا بورڈ لکھنے پر مولانا ظفر علی خان کی تجویز پر زمیندار کے نامور ایڈیٹر اظہار امرتسری نے دیا اور یہ خطاب پھر ان کے نام کا ایسا جزو بنا کہ لوگ اس کے بغیر ان کا تصور بھی نہیں کر سکتے تھے (میاں محمد یعقوب ایڈووکیٹ، محمد صدیق الماس رقم،روزنامہ امروز،لاہور،اشاعتِ خاص صفحہ آخر)

[6] میاں محمد یعقوب ایڈووکیٹ،"محمد صدیق الماس رقم"،روزنامہ امروز،لاہور،اشاعتِ خاص،صفحہ آخر۔

[7] علامہ اقبال شکوہ جوابِ شکوہ،کتابت از تاج الدین رقم،سلسلہ نوادرات نمبر،علامہ اقبال میوزیم لاہور۔

[8] محمد اقبال بھٹہ،"کاتبِ کُن فیکون،حاجی دین محمد خوش نویس"،اقبال ریویو،اقبال اکادمی پاکستان،لاہور، اپریل ۲۰۰۲ء ص ۱۳۹۔

[9] حکیم فقیر محمد چشتی نظامی (متوفی ۱۹۳۷ء) کو طب پڑھنے کا شوق اوائل عمر سے ہی تھا۔ اپنے وطن جگراؤں ضلع لدھیانہ سے عربی اور فارسی کی تعلیم پا کر حاذق الملک حکیم عبدالمجید خاں کی زیرِ نگرانی تعلیم پائی اور نسخہ نویسی پر مامور رہے۔ لاہور آ کر ذاتی مطب شروع کیا اور کامیاب علاج کیے۔ جلد ہی آپ کی طبی ذہانت کا شہرہ ہو گیا۔ اپنے دواخانہ میں خود ہی دوائیں تیار کرنے کا اہتمام کیا۔ اس فن میں یہاں تک کمال حاصل کیا کہ تمام معالجات صرف چودہ دواؤں میں محدود کر لیے تھے اور انھی کے ادل بدل یا اوزان میں کمی بیشی سے ہر مرض کا کامیاب علاج کرتے۔ حکومت نے ان کی طبی خدمات کے پیشِ نظر "شفاءالملک" کا خطاب دیا۔ خطاطی میں بھی انھیں درجۂ اجتہاد حاصل تھا۔ شعر گوئی سے بھی شغف تھا۔ مصوری سے بھی دل چسپی تھی۔ "شفاءمنزل" کے نام سے ایک بڑی عمارت پانی والا تالاب اندرونِ لاہور میں تعمیر کرائی تھی جس کا بڑا حصہ طبیہ کالج کو ہبہ کر دیا تھا۔ حکیم صاحب لاہور کی علمی و ادبی مجلسوں کے روحِ رواں تھے۔ مولانا مہر سے گہرے روابط تھے،علاج معالجہ میں بھی مولانا ان سے مشورہ لیتے۔ مولانا کی طبیعت بڑی حساس تھی۔ ذرا سی تکلیف پر بے چین ہو جاتے۔ ایک مرتبہ آشوبِ چشم کے عارضہ میں مبتلا ہوئے تو حکیم صاحب سے اپنی باطنی کیفیت کا یوں اظہار کیا۔

رہیں مدام نثار رہِ شفا منزل
ترے کرم سے اگر پا سکیں شفا آنکھیں

لوحِ مزار پر کندہ تاریخ وفات کے مطابق حکیم صاحب کی رحلت ۱۶ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو ہوئی۔ (نہ کہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۷ء کو) مولانا ہی نے لوحِ مزار کا قطعہ کہا جو کہ سات اشعار پر مشتمل ہے۔ اس کا مقطع ہے:

اس خاک پہ بخشش کے برستے رہیں انوار
اس خاک پہ رحمت کی گھٹا ہو گہر افشاں

آپ کو گورستان میانی صاحب میں سپردِ خاک کیا گیا۔

[۱۰] شیخ مبارک علی (۱۸۹۲ـ۱۹۸۳) لاہور کے مشہور ناشر اور تاجر کتب۔ تعلیم سے فراغت کے بعد ریلوے اکاؤنٹس میں ملازم ہو گئے۔ ملازمت سے مستعفی ہو کر کتابوں کا کاروبار شروع کر دیا جو ابتدائی چھوٹے درجے کا تھا۔ ان کی کتابوں کی دکان لوہاری دروازے میں تھی۔ اقبال نے اپنی کتاب رموز بے خودی کی طباعت و اشاعت کا کام ان کے سپرد کر دیا۔ انھوں نے طبعِ اول کی فروخت کا وقت تین مہینے مقرر کیا تھا مگر تین ہی ہفتے میں مقررہ رقم اقبال کو پہنچا دی۔ اس کے بعد اقبال نے اپنی دوسری کتابوں کی اشاعت کے لیے بھی انھی کو منتخب کیا اور ان کی اندرون لوہاری دروازے کی دکان پورے برِ عظیم میں مقبول ہو گئی۔ اقبال کے علاوہ انھوں نے محمد حسین آزاد، مولانا شبلی اور دیگر مصنّفین کی اردو اور فارسی کتابوں کی طباعت و اشاعت بھی کی دار المصنّفین اعظم گڑھ کی کتابیں بھی انھی کے ذریعے فروخت ہوتی تھیں۔ ترجمان القرآن از مولانا آزاد کی دونوں جلدیں شیخ مبارک علی ہی کے توسط سے اہلِ ذوق تک پہنچیں۔ آخر میں انھوں نے اپنی مشہور دکان اپنی بیٹی اور داماد کے حوالے کر دی۔ اور خود انار کلی میں پبلشر یونائیٹڈ کا کام سنبھالا۔

ماخذ: پاکستانیکا انسائکلوپیڈیا، مرتبہ سید قاسم محمود، جلد اول ص: ۸۰۹

[۱۱] علامہ کے کلام کے پہلے کاتب 'منشی فضل الٰہی مرغوب' تھے جو اپنے پریس مرغوب ایجنسی سے علامہ اقبال کی نظمیں کتابت کر کے شایع کرنے کا اہتمام کرتے اور پھر "انجمنِ حمایتِ اسلام" کے جلسوں میں فروخت کرتے۔ (محمد اقبال بھٹہ، "کلامِ اقبال کے پہلے کاتب منشی فضل الٰہی مرغوب رقم"، زبان و ادب، ششماہی، نمبر ۱۷، جنوری ۲۰۱۶ء)

[۱۲] رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر، اقبالیات: تفہیم و تجزیہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، طبع اول ۲۰۰۴ء، ص ۲۲۱۔

[۱۳] آپ اپنے دادا مولوی محمد بخش کے بھائی خلیفہ نور احمد خوش نویس کے شاگرد ہوئے اور مسلسل آٹھ سال مشق کی۔ نیز دیکھیے۔ پاکستانیکا انسائکلوپیڈیا، مرتبہ سید قاسم محمود، ص ۸۷۔

[۱۴] آزاد دائرہ المعارف ویکیپیڈیا۔

[۱۵] گنجینۂ مہر، جلد اول مکتوب نمبر ۱۰۹، ص: ۲۵۱

[۱۶] ملاحظہ ہو تعارف مخطوطات گیلری از ڈاکٹر انجم رحمانی۔ مطبوعہ عجائب گھر لاہور ۱۹۸۸ء)۔

[۱۷] نقوش لاہور نمبر ص ۱۰۶۴ـ۱۰۵۵

[۱۸] 'پرویں رقم' کا خطاب غلام رسول مہر نے تجویز کیا تھا یہ ۱۹۲۸ء کا واقعہ ہے (غیر مطبوعہ مکتوب محمد عالم مختار حق، ۱۲ اکتوبر ۱۹۹۵ء، بنام رفیع الدین ہاشمی) نیز دیکھئے گنجینۂ مہر مکتوب نمبر ۱۰۸ محررہ ۱۹۶۵ء، ص ۲۴۵۔

[۱۹] کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم ص ۹۴۱۔

[۲۰] نقوش، لاہور نمبر ص: ۱۰۵۴ـ۱۰۵۵۔

[۲۱] منشی محمد اقبال، عبدالمجید پرویں رقم کے شاگرد بھی اور چشم و چراغ بھی ہیں۔ مینارِ پاکستان پر نصب تختیاں بھی منشی محمد اقبال کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہیں نیز مزارِ اقبال میں اشعارِ اقبال کی کتابت بھی منشی محمد اقبال نے کی جن کا انتخاب چوہدری محمد حسین نے کیا۔[زندہ رود] (تلخیص) ص ۵۰۳۔

[۲۲] کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص ۹۴۰۔

[۲۳] 'صوفی عبدالمجید رقم' تحقیق غلام سرور راہی، تحریر وحید احمد، روزنامہ امروز، لاہور، ۱۵اپریل ۱۹۸۵ء۔

[۲۴] "نوادرِ پرویں رقم" از محمد عالم مختار حق، ماہنامہ الرشید، لاہور، اپریل ۱۹۹۵ء۔

[۲۵] محمد عالم مختار حق کے مضامین، الرشید لاہور، اکتوبر اور دسمبر ۱۹۹۴ء۔

[۲۶] گنجینۂ مہر جلد اول ص ۲۵۶۔

[۲۷] ویب سائٹ عرضِ مصنف، عبدالمجید پرویں رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[۲۸] ایضاً۔

[۲۹] ایضاً۔

[۳۰] ایضاً۔

[۳۱] گنجینۂ مہر، جلد اول، ص: ۲۴۶۔

[۳۲] روزنامۂ کوہستان لاہور ۱۴جون ۱۹۶۴ء۔

[۳۳] دیکھیے حافظ محمد یوسف سدیدی کا مقالہ "عہدِ اسلامی میں خطاطی" روزنامہ امروز مورخہ ۱۵اگست ۱۹۵۰ء۔ مزارِ اقبال میں آیاتِ الٰہی کی خطاطی حافظ محمد یوسف سدیدی نے کی۔

[۳۴] ویب سائٹ عرضِ مصنف، عبدالمجید پرویں رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[۳۵] ایضاً۔

[۳۶] گنجینۂ مہر، جلد اول ص:۲۴۶۔

[۳۷] ایضاً ص : ۲۵۱۔۲۵۲۔

[۳۸] ویب سائٹ عرضِ مصنف، عبدالمجید پرویں رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی۔

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[۳۹] گنجینۂ مہر، جلد اول ص ۲۴۵۔

[۴۰] ویب سائٹ اردو محفل/عبدالمجید-پروین- رقم

(http://www.urduweb.org/mehfil/threads/11008

[۴۱] اس وقت وہ"پرویں رقم" نہیں ہوئے تھے۔ اس لیے کتاب پر نام "عبدالمجید" لکھا ہے۔ انھوں نے ۱۹۲۸ءمیں اپنے نام کے ساتھ "پرویں رقم" لکھنا شروع کیا۔ بانگِ درا کے تیسرے اڈیشن (مارچ

۱۹۳۰ء) پر پہلی بار عبدالمجید کے ساتھ پروین رقم نظر آتا ہے (اقبالیات: تفہیم و تجزیہ،ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ص ۲۲۲)۔

[۴۲] مکاتیبِ اقبال بنامِ گرامی،ص ۲۵۶۔

[۴۳] ایضاً ص ۲۵۴۔

[۴۴] روزنامہ جنگ،لاہور،یکم اکتوبر ۱۹۸۱ء۔

[۴۵] روزنامہ امروز،لاہور،۵اپریل ۱۹۸۵ء۔

[۴۶] ویب سائٹ عرضِ مصنف،عبدالمجید پروین رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[۴۷] کلیات اقبال،ص۶۷۹۔

[۴۸] ویب سائٹ عرضِ مصنف،عبدالمجید پروین رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[۴۹] کتاب،لاہور،نومبر ۱۹۸۱ء۔

[۵۰] حاجی دین محمد نے حکیم احمد علی خان سے تعلیم و تربیت حاصل کی اور انھوں نے ہی آپ کو فنِ کتابت کی تحصیل کی طرف آمادہ کیا۔ چنانچہ آپ نے کتابت سیکھنے کے لیے حافظ نور احمد کی شاگردی اختیار کر لی اور قلیل مدت میں اپنی شبانہ روز محنت سے اس فن میں مہارت حاصل کر لی (پاک و ہند میں اسلامی خطاطی مصنف ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی۔ مطبوعہ کتاب خانہ نورس لاہور۱۹۷۶ءمیں استاد کا نام منشی عبدالغنی الملقب بہ نقو لکھا ہے) کتابت کے علاوہ آپ نے پینٹنگ کی بھی مشق کی اور کتبے اور سائن بورڈ لکھنے میں کمال حاصل کر لیا۔ جلی حروف میں کتابت ان کا خاص مشغلہ تھا۔ ملک صلاح الدین ٹمبر مرچنٹ راوی روڈ کی دکانوں پر جلی خط کے نمونے ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ مسجد داتا گنج بخش (شہید شدہ) پر بھی ان کی خطاطی کے نمونے تھے۔ ایک قطعہ وفات جامی لاہوری کا اس دیوار میں نصب تھا جو مسجد اور مزار کی حدِ فاصل تھا۔ ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کی رکنیت کا انتخاب لڑا تو حاجی صاحب نے نہایت قلیل عرصہ میں اتنا بڑا اشتہار لکھا کہ علامہ اقبال نے دیکھ کر حیرت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ حاجی صاحب تو [کاتبِ کُن فیکون] ہیں ادھر اشتہار سے کہا 'کُن' اور وہ ادھر اسی وقت 'فیکون' ہو گیا۔ ان سے اس قسم کے کئی واقعات منسوب ہیں۔ اس باکمال استاد کا انتقال لاہور میں یکم اگست ۱۹۷۱ءکو ۹۰ سال کی عمر میں ہوا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔

[۵۱] زبور عجم تو کیا حاجی دین محمد کاتب نے علامہ اقبال کی کسی کتاب کی کتابت نہیں کی بلکہ زبورِ عجم کے نقشِ اولین کی کتابت کا سہرا منشی محمد صدیق الماس رقم کے سر ہے(ماہنامہ خوش نویس لاہور مئی ۱۹۵۰ء)

[۵۲] گنجینۂ مہر، جلد اول ص ۲۴۵۔

[53] ویب سائٹ عرضِ مصنف،عبدالمجید پرویں رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[54] کالم ایم۔اے سلہری،ایوانِ عدل میں۔

[55] ویب سائٹ عرضِ مصنف،عبدالمجید پرویں رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

[56] انوار اقبال صفحہ ۱۷۱۔علامہ اقبال کے یہ تینوں خطوط علامہ اقبال میوزیم میں زیرِ نمایش ہیں(خطوطِ اقبال بنام پروین رقم،سلسلہ نوادرات نمبر علامہ اقبال میوزیم لاہور)۔

[57] یہ رقعہ چندیوم بعد کا ہے،اندازاً ۲۰،۲۱ ستمبر کا۔اس میں اس چوتھی رباعی (عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر) کے علاوہ، جس کا وعدہ ۱۷ ستمبر کے رقعے میں کیا گیا تھا مزید چار رباعیاں بھیجی گئیں،جو بالترتیب صفحہ ۲۶، ۲۸۔۳۲ اور ۱۲۵ پر درج کی گئیں۔

[58] علامہ اقبال نے بالِ جبریل کے مسودے کے ساتھ کاتب صاحب کو بعض رباعیاں بھی دی تھیں تا کہ جن غزلوں کے آخر میں جگہ بچ جائے،وہاں رباعیات لکھ دی جائیں۔پہلی دو کاپیاں(۱۶ صفحات) کتابت ہو کر ان کے پاس آئیں تو دیکھا کہ غزل نمبر ۷ (دگرگوں ہے جہاں۔۔۔) کے اختتام پر جگہ بچ گئی ہے چنانچہ انھوں نے ایک ایک اور رباعی اس ہدایت کے ساتھ ارسال کی کہ اسے صفحہ نمبر ۱۶ پر لکھ دیا جائے۔یہ رقعہ اسی سلسلہ میں ہے۔

[59] یہ تینوں خطوط شیخ مبارک علی صاحب تاجر و ناشر کتب لاہور کے نام ہیں جو اقبال کی کتابوں کی طباعت کیا کرتے تھے۔یہ خطوط اسی کاروباری نوعیت کے ہیں۔

[60] خردہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ پیامِ مشرق کی کتابت کے متعلق ہے جو پہلی بار ۱۹۲۳ءمیں شایع ہوئی (بشیر احمد ڈار۔انوار اقبال،ص۱۷۱) لیکن ڈاکٹر رفیع الدین کے بقول یہ رقعات پیامِ مشرق [طبع دوم]کی کتابت کے سلسلے میں لکھے گئے۔بشیر احمد ڈار کا یہ قیاس درست نہیں کہ یہ طبع اول کی کتابت سے متعلق ہیں، کیوں کہ 'خردہ' طبع اول میں موجود نہیں، دوسری اشاعت میں شامل کیا گیا ہے۔ دیکھئے: اقبالیات: تفہیم و تجزیہ،ص ۲۲۹۔

[61] عبدالمجید پرویں رقم جس نے اقبال کی اکثر کتابوں کی کتابت کی۔

[62] گنجینۂ مہر، جلد اول ص ۲۵۸۔

[63] ایضاً۔

[64] نقوش لاہور نمبر میں پرویں رقم کی تاریخِ وفات ۱۹۳۴ءلکھی ہے۔دیکھئے ص نمبر ۱۰۵۴۔

[65] محمد عالم مختار کے مضامین الرشید،لاہور،اکتوبر ۱۹۹۴ءاور دسمبر ۱۹۹۴ء۔

[66] گنجینۂ مہر، جلد اول ص ۲۴۶۔۲۴۷۔

[67] روزنامہ نوائے وقت، لاہور،اداریہ مورخہ ۹ اپریل ۱۹۴۶ء۔

[۶۸] ریڈیو پاکستان پشاور، یکم جون ۱۹۵۰ء۔

[۶۹] اداریہ نوائے وقت لاہور، ۱۹ اپریل ۱۹۴۶ء۔

[۷۰] ویب سائٹ عرضِ مصنف، عبدالمجید پرویں رقم از قلم صاحبزادہ نصرت نوشاہی

(http://arzemusannif.blogspot.com/2013/09/blog-post_591.html)

مقامات قلب

شیخ الازہر، شیخ علی جمعہ سے ایک گفتگو

گفتگو: شمس فریڈلینڈر

ترجمہ: انجینئر اطہر وقار عظیم

ہر جمعے ہزاروں مسلمان قاہرہ کے قلب میں واقع، ۱۱ویں صدی عیسوی کی انتہائی خوبصورت سلطان حسن مسجد میں ادائیگی جمعہ نماز کے ساتھ ساتھ شیخ علی جمعہ کا خطبہ سننے کے لیے اکٹھے ہوئے ہیں۔ سبحان اللہ! عجب تجربہ ہے، جیسے ہی کوئی نمازی مسجد کے احاطے میں (جو کہ چار حصوں میں منقسم ہے) داخل ہوتا ہے، وہ اس مسجد کی مقدس سادگی اور متبرک خوبصورتی میں کھو سا جاتا ہے۔ پھریوں محسوس ہونے لگتا ہے جیسے انسان اور اس کے خالق کے مابین ازلی تعلق دوبارہ تازہ ہو گیا ہو۔

شیخ علی جمعہ، سیڑھیاں چڑھتے ہوئے منبرتک پہنچتے ہیں پھر سامعین کی طرف دیکھتے ہوئے اپنے خطبے کا آغاز کرتے ہیں۔ وہ اسمائے الٰہی کا ورد اس قدر شدت اور جذب کے ساتھ کرتے ہیں کہ سامعین اور حاضرین مجلس پر رِقّت طاری ہو جاتی ہے۔ ہمیں تو ترغیب دلائی گئی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ بزرگ و برتر کا ذکر آتا ہے تو ہمیں رونا چاہیے اور اگر رونا نہ آئے تو اس بد قسمتی پر رونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کے ذکر پر خشیت الٰہی کے تحت رویا نہ جا سکا۔ جب وہ گفتگو کرتے ہیں تو اُن کی نظریں اور الفاظ اپنا مدعا خود بیان کر رہے ہوتے ہیں اور ان کی آوازپوری شدت، لیکن انسانی جذبات سے آراستہ زیروبم کے ساتھ دلوں پر دستک دیتی محسوس ہوتی ہے۔ یقیناً وہ لوگوں کے لیے ہدایت کا نور پھیلانے کا باعث ہیں۔

شیخ علی جمعہ علوم اسلامیہ و عربیہ کے شعبے میں، اسلامی فقہ کے پروفیسر ہیں۔ اس کے

ساتھ ساتھ وہ اسلامی ٹریژر فاؤنڈیشن میں حدیث کے شعبے کے ڈائریکٹر بھی ہیں اور قاہرہ میں سلطان حسن مسجد کے امام بھی۔

شمس فریڈ لینڈر قاہرہ میں امریکی یونیورسٹی میں تدریس کے شعبے سے وابستہ شاعر اور ڈیزائنر ہیں۔ یہاں نماز جمعہ کے بعد ان سے شیخ علی جمعہ کی گفتگو پیش کی جارہی ہے۔

شمس فریڈلینڈر: برائے مہربانی ہمیں سمجھایے آخر یہ قلب کیا شے ہے؟ یہ کہاں واقع ہے؟ کیا یہ محض ایک پمپ ہے؟ جیسا کہ اطباء کا عمومی دعویٰ ہے، جو کہ انسان کی زندگی سے لے کر موت تک اُس کے ساتھ دھڑکتا رہتا ہے؟ یا پھر یہ جسمانی عضو ہونے کے ساتھ ساتھ روحانی اثرات اور مابعد الطبیعاتی مفہومات کا بھی حامل ہے؟

شیخ علی جمعہ: دراصل عربی زبان میں مفہوماتی وسعت کی بدولت ایسے الفاظ اور اظہاریے موجود ہیں جن میں دل کو مختلف سطحوں (حالتوں) میں بیان کیا جاتا ہے، جیسے دل (القلب) حساس دل (الفؤاد) ، جوہر (اللب) اور عقل سلیم (العقل) وغیرہ۔ یہاں ظاہری طور پر قلب سے مراد وہ طبیعی آلہ ہے جو تمام تر انسانی جسم کے لیے خون کی ترسیل کا موجب ہے۔ گویا یہ وہ شئے ہے جو زندگی کو موت سے جدا کرتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ، دل سے مراد کسی شئے کا باطن، اس میں موجود سچائی یا الحق، یا پھر اس کا لب لباب یا جوہر بھی ہے۔

دل کی ان تمام حالتوں کو پانچ درجوں (سطحوں) میں واضح کیا جاتا ہے۔ اہل تصوف کے نزدیک یہ پانچ درجے حسبِ ذیل ہیں:

۱- مادی قلب (دل)
۲- روح
۳- سِرّ (راز)
۴- خفی (چھپا ہوا)
۵- اخفٰی (سب سے زیادہ پوشیدہ)

یہ پانچ مراتب ایک بڑے دائرے میں موجود، دیگر دائروں کی طرح ہیں، جس میں ہر دائرہ، اپنے سے پہلے دائرے کو نہ صرف محیط ہے، بلکہ احاطے کے لحاظ سے تنگ بھی ہوتا جاتا ہے۔ اسے اس طرح سمجھیں کہ (مادی) قلب کے مرتبے پر، کیفیت قلب (دل) سمجھنے والے اگر ہزار افراد موجود ہیں، تو پھر روح کے مرتبے پر سمجھنے والے آٹھ سو ہوں گے۔ اس لحاظ

سے سِرّ (راز) کے مقام پر سمجھنے والے محض چھ سو ہوں گے اور خفی سطح پر سمجھنے والے دو سو ہیں۔ اس طرح سب سے زیادہ مخفی تر مراتب والے سو افراد موجود ہوں گے۔ اور اس درجے سے بھی اگلے درجے میں اس سے بھی کم تر افراد آ سکیں گے۔ یہ تمام مراتب نیچے سے اوپر، مخروطی (اہرامی) شکل میں اوپر کی طرف اٹھتے ہیں۔

لہٰذا قلب (دل) ان تمام مراتب میں سے کسی مرتبے کی کیفیت کا نام بھی ہے، نہ کہ قلب (خون) کا محض ایک لوتھڑا ہے۔ اگرچہ قلب (دل) مادی طور پر دل کا ایک مرتبہ (درجہ) خون کے لوتھڑے والا دل بھی ہے اور یہ تعلق اورربط ایسا ہے، جسے نہ تو تصور کیا جا سکتا ہے اور نہ حواس خمسہ کی مدد سے اسے چھوا، دیکھایا تجربہ کروایا جاسکتا ہے، لیکن پھر بھی ہم اپنے جسمانی دل کو سینے کے بائیں طرف نیچے محسوس کر سکتے ہیں۔

شمس فریڈلینڈر: کیا اس (قلب) دل میں داخل ہوا جا سکتا ہے؟

شیخ علی جمعہ: قلب (دل) تک پہنچنے کا واحد راستہ اللہ تعالیٰ کا ذکر (یاد) ہے۔ ذکر الٰہی اور اللہ تعالیٰ کے خوبصورت ناموں (اسمائے حسنہ) اور اللہ تعالیٰ کے تخلیق کردہ عالم پر غور و فکر اور تدبر ہے۔ جس طرح عام طور پر انسان سمجھتا اور محسوس کرتا ہے کہ اس کے سوچنے کے عمل کا تعلق سر (دماغ) کے ساتھ ہے۔ (شیخ صاحب نے اپنا ہاتھ سر پر رکھتے ہوئے کہا) لیکن وہ ایک لمحے کے لیے یہ نہیں کہتا کہ سوچنے کا تعلق ہاتھوں کے ساتھ ہے یا پیروں کے ساتھ ہے، اس طرح وہ دل کو ان تمام مخفی اور باطنی احوال کے منکشف ہونے کی جائے مقام سمجھتا ہے۔

دراصل ایک "ملک" یہ دنیا ہے جسے ہم اپنے حواس خمسہ کے ذریعے سمجھ سکتے ہیں جو ہمارے قریب لائی گئی ہے۔ دوسری دنیا "ملکوت" (عالم غیب) ہے، جو کہ ان مخلوقات، تخلیقات اور امور سے متعلقہ ہے جنھیں نہ تو انسان دیکھ یا چھو سکتا ہے اور نہ اُن کا تجربہ کر سکتا ہے۔ ان میں جنات، فرشتے اور دیگر غیر مرئی آسمانی مخلوقات ہیں۔ یہ "ملک" اور "ملکوت" دونوں مل کر ایسے وسیع و بسیط عالم کو ترتیب دیتے ہیں، جنھیں ہم "ما سوا اللہ" کہتے ہیں۔

ان دو عالموں سے پرے، الوہی سطح (مرتبے) پر تین عالم (دنیائیں) اور بھی ہیں: (۱) ایک عالم جمال ہے، دوسرا عالم جلال ہے اور تیسرا عالم کمال ہے۔ ان سب کی طرف اشارہ عرش الٰہی کہہ کر بھی کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ربانی ہے:

اَلرَّحۡمٰنُ عَلَی الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰی ۝

جو رحمن، عرش پر قایم ہے۔

اس عرش اور تخت الٰہی کے اوپر اللہ تعالیٰ کا جمال، جلال اورشان وشوکت اور بزرگی ہے۔اس تخت کے نیچے فرش ہے جس کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔

پہلے بیان کردہ پانچ مراتب یعنی (مادی قلب، روح، سرّ، مخفی، اخفی) نور الٰہی کے مختلف درجات اور عالم ملک و ملکوت کے رازوں میں سے راز ہیں۔ یہ تمام عالم جو کہ تخت الٰہی کے نیچے میں واقع ہیں اُن کے حصول کے لیے اور تزکیہ نفس اور باطنی پاکیزگی کے ذریعے سے، انسان روحانی مراتب کا سفر طے کرتا ہے۔

اس تخت الٰہی کے اوپر بھی پانچ مزید درجے موجود ہیں جو کہ (قلب) دل،روح،سرّ، مخفی اور اخفی تر کی طرح ہیں۔جو مختلف اطراف میں انوار منعطف کر رہے ہوتے ہیں۔(شیخ صاحب نے یہ کہتے ہوئے اپنی ہتھیلی کھولی،ایک ہتھیلی سننے والے کی طرف اور دوسری ہتھیلی اپنی طرف کی)

ان تمام تر مراتب سے پرے یہ تین عالم (جمال، جلال اور کمال) انسان کے لیے مبہم ہیں، مراد یہ ہے کہ ہم مطلقاً تین مقامات (مراتب) کا اصل حال، قطعی طور پر نہیں جان سکتے، چاہے ہم غور و فکر سے ایسا کرنا چاہیں یا ذکر الٰہی یا حسیات (حواس خمسہ) سے کرنا چاہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور بزرگی کا احاطہ، محض عقل انسانی کے ذریعے سے نہیں کیا جا سکتا۔ عقل کی طنابیں یہاں ٹوٹ جاتی ہیں۔

شمس فریڈلینڈر: پس نتیجتاً،ہم دل کی وضاحت کس طرح کر سکتے ہیں؟

شیخ علی جمعہ: اجمالی طورپر دل (قلب) ،اللہ تعالیٰ کے راستے پر چلتے ہوئے، تزکیہ (نفس) کے مختلف مراتب میں سے ایک مرتبے کا نام ہے۔ جس کے انوار، راز، انسانی جسم میں موجود خون کے لوتھڑے کی صورت میں جلوہ افروز ہوتے ہیں۔ یہاں اس راز کے انکشاف کی طبعی صورت پمپ کی سی ہے، جو کہ خون کی ترسیل پورے جسم میں کرنے کا ذمہ دار ہے۔ لہٰذا اس حصے کے گرداگردد نہ کہ خصوصاً، اس عضو میں انسان مختلف انوار، انکشافات اور رازوں کو محسوس کرتا ہے۔

شمس فریڈ لینڈر: کیا اسے کسی ایک مخصوص مقام میں مقید سمجھنا چاہیے؟

شیخ علی جمعہ: یہ انسان کے اندر ہی ہے۔ یہ مختلف روحانی مراتب کے مابین ایک مرتبہ ہے۔ مطلب یہ کہ، ذات حق کے (عرفانی) دائروں میں سے ایک دائرہ ہے۔ قلب بحیثیت

جسمانی عضو کے اوپر بلحاظ مرتبہ "روح" ہے، یہ وہ مرتبہ ہے جہاں روح موجود رہتی ہے۔ اس سے بالاتر مقام سِرّ (راز) ہے۔ اس مرتبے پر انسان جانلیتا ہے کہ خود اُس کی اپنی ذات (ہستی) کچھ بھی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ ہی تمام تر اشیاء کی بنیاد ہے۔ اس مرتبے پر ہو سکتا ہے کہ انسان حق کے راستے سے بھٹک جائے اور خود کو ہی ذات باری تعالیٰ سمجھنے لگے، کیونکہ وہ یقین کرنے لگتا ہے کہ وہ خود کچھ بھی نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات نے اُسے ہر طرف سے گھیر رکھا ہے۔ لیکن اس مرتبے سے گزر کر وہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے، جسے مخفی کہا جاتا ہے۔ یہاں وہ جان لیتا ہے کہ وہ ایک الگ ذات (مخلوق) ہے اور خالق (اللہ تعالیٰ) ایک الگ ہستی ہے۔ اور یہ کہ وہ فانی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مستقل اور قایم ہے۔ اور یہ کہ خالق اور مخلوق میں فرق اور امتیاز پایا جاتا ہے اور پھر جب انسان، تزکیہ نفس اور توفیق الٰہی سے اس مرتبے سے بھی بلند ہو جاتا ہے تو پھر وہ یہ جان لیتا ہے کہ وہ خود بھی جلیل القدر ہستی کے مختلف مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی (مخلوق کی سطح) پر جھلک اور انعطاف، انسانی صلاحیتوں، حوصلہ اور علم و حکمت کے ذریعے اس دنیا میں ہوتی ہے۔ یہ قلب کے مقامات میں سے وہ مقام و مرتبہ ہے، جسے اخفی (انتہائی چھپا ہوا) ہونے کا درجہ دیا گیا ہے، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ یہ احساس کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی اور ابدی ہے اور میں بحیثیت انسان فنا کے گھاٹ اترنے والا ہوں۔ اور یہ کہ میری روح اور جسم کا بہرحال ایک آغاز مشیت ایزدی اور توفیق الٰہی کی بدولت ہوا ہے، جب کہ اللہ کی ذات کا کوئی آغاز ہی نہیں ہے۔ لہذا، یہ میں ہی ہوں جسے ہر لمحہ زندہ رہنے کے لیے، اللہ تعالیٰ کی ضرورت ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ ان تمام سہاروں سے قطعاً بے نیاز ہے۔ یوں اس فہم کے تحت محسوسات کا ایک لگاتار سلسلہ امڈ آتا ہے۔ لیکن یہ مقام چھپا ہوا ہے۔

شمس فریڈلینڈر: کیا دل مختلف افکار کا حامل ہو سکتا ہے؟ کیا دل (قلب) کے بھی جذبات اور محسوسات ہوتے ہیں؟ امام غزالی رحمتہ اللہ علیہ کا یہ کہنا درست ہے کہ جس طرح طبعی دل سے خون تمام رگوں کے ذریعے جسم انسانی میں دوڑتا ہے، اسی طرح "روح" اور اس سے جڑا نور بھی پھیلتا ہے۔ جیسے کسی لالٹین کی روشنی، کسی کمرے میں چاروں طرف پھیل جاتی ہے؟

شیخ علی جمعہ: دیکھیے اخفی (چھپا ہوا) مرتبہ، مراتب قلب کے مقامات میں سے ایک مرتبہ ٔمقام ہے جو کہ مادی قلب (دل) میں رہائش پذیر ہوتا ہے۔ یوں یہ قلب ایک برتن ہے، سانچا

ہے، اور یہ تمام مراتب جنھیں دل کا حصہ کہا گیا ہے۔ وہ اس سانچے/برتن میں رہائش پذیر ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں، کیونکہ روحانی دنیا/عالم ملکوت کا عالم ملک کے ساتھ ایک انمٹ تعلق اور ربط موجود ہے۔ لیکن حقیقتاً یہ مادی دل جس میں دل، روح، سر، مخفی اور اخفی مقامات موجود ہیں، یہ محض پمپ نہیں ہے، اگرچہ ان کا مبدا پمپ ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے پانی گلاس میں پایا جاتا ہے۔ پس مادی دل (پمپ)، ان سب روحانی مراتب کا مبدا اور مرکز ہے۔ اب غور طلب بات یہ رہ جاتی ہے کہ وہ روحانی شے جو پمپ (دل) کے اندر موجود ہے، کیا وہ اپنے الگ سے محسوسات اور احساسات رکھتی ہے؟ جی ہاں یہ نہ صرف محسوسات رکھتی ہے، بلکہ جذبات سے بھی معمور ہے۔

اسلامی تصور جہاں کے فروغ پذیر ادوار میں، یہ اندرونی/روحانی جذبات اہل تصوف اور اولیاء اللہ کی فکر اور سوچ کا موضوع رہے ہیں۔ انھوں نے اسے دس مختلف مراتبی شاخوں میں مزید تقسیم بھی کیا ہے۔ ان جذبات کے نتیجے میں یہ احساس نموپاتا ہے، جسے "توبہ" کرنے اور "استغفار" کرنے کا نام دیا گیا ہے۔ جب انسان مجبوراً محسوس کرتا ہے کہ زندگی میں اب اس خاص لمحے اسے تمام اطراف سے منہ موڑنے کی ضرورت ہے، جو کہ ماسواء اللہ (خدا) ہیں کیونکہ دنیا کی طرف حد سے زیادہ جھکاؤ ایک گناہ ہے، جس کی طرف سے منہ موڑنے کی ضرورت ہے۔ اگرچہ یہ ایک تکلیف دہ پشیمانی بھرا احساس ہے، لیکن نتیجتاً اس میں انسان کے لیے خیر ہوتا ہے۔

ان مقامات (Stations) کے علاوہ جزوی حالتیں (States) ہیں۔ کیونکہ مقام ایک غیر متبدل جذبہ ہے اور حالتیں ایک نوع کی بدلتی کیفیات ہیں جو کہ آتی جاتی رہتی ہیں۔ انسان روحانی طور پر ایک مقام سے ابھر کر دوسرے مقام تک پہنچتا ہے، لیکن اپنے سے نچلے مقام کی طرف واپس نہیں آتا۔ کیونکہ اگر انسان اونچے مقام سے نچلے مقام پر آجائے تو اس میں انسان کے لیے سراسر خسران اور بربادی ہے۔ یہ ایمان سے بداعتقادی اور کفر کی طرف لوٹنے جیسا اقدام ہے۔

اگرچہ حالتیں (کیفیات) تغیر پذیر رہتی ہیں۔ صوفیاء کرام نے انھیں مختلف نام دیے ہیں، جیسا کہ ابتلاء، حسرت، وصال، اتصال اور ہجر، فراق، جدائی وغیرہ۔ لہٰذا پوچھے گئے سوال کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ روحانی قلب جذبات رکھتا ہے۔ البتہ یہ جذبات دو اقسام کے ہیں۔ ایک غیر متبدل، قایم اور غیر متحرک ہیں، جب کہ دوسرے تغیر پذیر ہیں۔

شمس فریڈلینڈر: آخر وہ کیا چیز ہے، جو دل کو سخت کر دیتی ہے؟

شیخ علی جمعہ: اولیاء اللہ کی نظر میں دل کے دو دروازے ہیں۔ ایک دروازہ تخلیق خدا (دنیا) کی طرف کھلتا ہے۔ جب کہ دوسرا دروازہ خالق (حق تعالیٰ) کی طرف کھلتا ہے۔ اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کیا چیز کمائی گئی ہے اور کیا عطا کی گئی ہے۔ دراصل انسان اپنی فطرت کے تحت، تخلیق / مخلوق کی طرف سے دروازے کھلا رکھتا ہے۔ کیونکہ اسے خوراک، لباس، رہائش کی جگہ، ہمدم، ساتھی، دوست احباب کی ہمہ وقت ضرورت رہتی ہے۔ اس طرح دنیا میں بسنے اور رہنے کے لیے دنیاوی قوانین کی بھی ضرورت رہتی ہے۔ یہ تخلیق کی طرف سے کھلنے والے دروازے کی وضاحت ہے۔

لیکن جب انسان ذکر الٰہی میں مستغرق اور منہمک ہوتا ہے تو اس کے دل کا دوسرا دروازہ کھل جاتا ہے۔ یہ دروازہ اُسے حق تعالیٰ کے ساتھ منسلک کیے رکھتا ہے۔ لیکن یہ عظیم الشان تبدیلی تین مراحل سے گزر کر ہی اختتام پذیر ہوتی ہے۔ اوّل اوّل، حق تعالیٰ کا دروازہ بند ہوتا ہے، پھر ذکر الٰہی کی وجہ سے یہ کھل تو جاتا ہے، لیکن ذکر الٰہی کے غلبے سے مخلوق کا دروازہ بند ہو جاتا ہے۔ گویا ذکر الٰہی ایک ہوا کے جھونکے کی طرح مخلوق کی طرف کھلنے والے دروازے کو بند اور خالق کی طرف کھلنے والے دروازے کو کھول دیتی ہے۔ تیسرے مرحلے میں مزید تزکیہ نفس اور توفیق الٰہی سے مخلوق کی طرف دروازہ بھی کھل جاتا ہے۔ یوں دل کے دونوں دروازے کھل جاتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان ابواب میں توازن قایم نہ کر سکے تو چوتھے یا کسی ایسے مرحلے میں انسان پر سے دونوں دروازے بھی بند ہو سکتے ہیں اور یہ کیفیت پاگل پن اور جنون کی ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسا شخص نہ تو عبادت سر انجام دے سکتا ہے اور نہ امور دنیا سرانجام دے سکتا ہے۔ اُس کے پاس اپنا کچھ بھی باقی نہیں رہتا اور وہ ذمہ داری کے دائرے سے نکل جاتا ہے۔

اسی طرح اگر پہلے دروازے کے نکلنے پر ہی اکتفا کیا جائے، جس میں محض مخلوق (دنیا) کی طرف دل کا دروزہ کھلا ہوتا ہے۔ لیکن حق تعالیٰ کی طرف دروازہ کھلنے کی نہ تو خواہش باقی رہتی ہے اور نہ ہی جستجو ہوتی ہے۔ تو دراصل یہ کیفیت ذکر الٰہی میں کمی، نسیان اور انسان کی اپنی فطری غفلت کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اس لیے کون سا دروازہ کھلتا ہے اور کون سا بند ہوتا ہے! یہ ایک طرح سے جواب ہے۔ مخلوق کی طرف سے دروازہ قدرتی طور پر خود بخود کھلتا ہے اور حق باری تعالیٰ کا دروازہ، ذکر اور فکر کے ذریعے کھلتا ہے اور اس کا طریقہ کار یہ ہے کہ یہ پہلے تھوڑا تھوڑا کھلتا ہے، حتیٰ کہ واضح طور پر مکمل کھل جاتا ہے۔

اگر اس سے جڑے، ایک اہم نکتے پر بات کی جائے، کہ کیا چیز کمائی جاتی ہے اور کیا چیز عطا کردہ ہے تو کہا جا سکتا ہے۔ کہ ذکر الٰہی کے ذریعے اگرچہ ہم حق باری تعالیٰ کی طرف کھلنے والے دروازے کو کھول سکتے ہیں، لیکن یہ دروازہ توفیق الٰہی کی بدولت ذکر الٰہی کے بغیر بھی کھولا جا سکتا ہے۔ اہل تصوف، ایک طرف راہ سلوک کے مسافر (سالک) کے بارے میں بات کرتے ہیں تو دوسری طرف، وہ ایسے شخص کی بات بھی کرتے ہیں، جس کی تلاش کی جاتی ہے۔ پہلا شخص خود راستے میں ہوتا ہے، جب کہ دوسرے شخص کو اپنی طرف مائل کیا جاتا ہے۔ جس کے تحت کوئی شخص کچھ ایسا کرتا ہے جس سے اُس کے دل کا دروازہ کھل جاتا ہے اور دوسری طرف، کسی شخص کو اللہ کی طرف سے فضل اور عطیے (تحفے) کے طور پر یہ نعمت دی جاتی ہے جس سے اُس کے دل کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اس میں اُس شخص کا کمال نہیں ہوتا۔ لیکن بہر حال ہمیں اللہ تعالیٰ سے دعا ضرور کرتے رہنا چاہیے۔ جیسا کہ ارشاد نبویؐ کا مفہوم ہے:

اے اللہ! میرے دل (قلب) میں نور کر دے، میری سماعت میں نور کر دے، میری آنکھوں میں نور دے، میری دائیں طرف نور دے اور میرے بائیں طرف بھی نور دے اور مجھے نور کا حصہ بنا دے۔

شمس فریڈلینڈر: قرآنی قصص میں ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عصا پھینکا اور وہ اژدھا بن گیا۔ انھیں کہا گیا کہ اسے پکڑو اور انھوں نے جب اٹھایا تو وہ دوبارہ عصا میں تبدیل ہو گیا۔ پھر انھیں بتایا گیا کہ کہ اپنا ہاتھ مقام قلب پر رکھو۔ جب انھوں نے ہٹایا تو وہ چمک رہا تھا۔ کیا اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ مابعد الطبیعاتی نور، کو انسانی مادیات/حسیات کے دائرے میں موجود روشنی میں ڈھالا یا بدلا جا سکتا ہے؟

شیخ علی جمعہ: تمام نورانی/روحانی اشیاء کو حسیاتی (مادی) اشیاء میں بدلا جا سکتا ہے۔ روز قیامت موت کو ایک مینڈھے (بھیڑ) کی صورت میں لا کر ذبح کیا جائے گا۔ یہاں موت محض ایک تصور اور مجرد خیال ہے، لیکن آخرت میں اسے بھی مادی جسم میں نظروں کے سامنے لا کر کھڑا کیا جائے گا۔

دیکھیے ہم عالم ملک اور ملکوت کی الگ الگ وضاحت کر چکے ہیں دو اقسام کے راز ہیں اور دو اقسام کے نور ہیں۔ عالم ملک کے دائرے میں حسیات ہیں اور ان سے جڑی تخلیقات اور اس سے جنم لینے والی چیزیں ہیں۔ مثلاً طبعی نباتات سے حاصل شدہ اشیاء، تعمیراتی اور تکنیکی قوانین، علم ریاضی اور علم آبیات (Hydrology) سے حاصل شدہ نتائج ہیں۔ یہ تمام ریاضیاتی فارمولہ

جات اپنے محدود دنیاوی (عالم ملک) کے دائرے میں، راز اور انکشافات ہی تو ہیں۔ جو کہ انسان کے مشاہدے، تجربے اور تجزیے کا حصہ ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ حسیات کے دائرے میں آنے والے انوار ہیں۔ مثلاً بجلی، سورج، چاند ستارے اور لیزر شعاعیں وغیرہ۔

عالم ملک سے بالاتر، عالم ملکوت کے اپنے انوار اور راز ہیں۔ یہ ایسے راز ہیں جو حسیات سے الگ ہیں۔ لیکن جس طرح عالم ملک کی چیز ملکوت کے دائرے میں حکم الٰہی کے تحت جا سکتی ہے، اسی طرح کوئی بھی چیز ملکوت کے دائرے سے، ملک کے دائرے میں بھی ڈھل سکتی ہے، بلکہ ایسی صورت (ہیبت) میں بھی تبدیل ہو سکتی ہے، جسے حواس خمسہ کے ذریعے مشاہدے کا حصہ بنایا جا سکے۔

فریڈلینڈر: ارشاد نبویؐ کا مفہوم ہے: "تمام چیزوں کا ایک صیقل ہے اور دل کا صیقل اللہ تعالیٰ کی یاد (ذکر الٰہی) ہے۔ تو وہ کیا چیز ہے، جو دلوں کو گرد آلود اور زنگ آلود کر دیتی ہے؟

شیخ علی جمعہ: قرآن مجید میں کئی جگہ اُن نکات کو بیان کیا گیا ہے جو کہ دلوں کو بیمار کرنے کا سبب ہیں، جس طرح کھڑے ہوئے پانی میں بھی کائی جم جاتی ہے۔ اس مقصد کے لیے کئی الفاظ مثلاً پردہ (غلاف)، قفل، غرور اور دیگر منفی اوصاف کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان تمام کمزوریوں پر مبنی اوصاف کو یا تو ایمان کے ذریعے سے دور کیا جا سکتا ہے۔ یا پھر اسمائے الٰہیہ کو بار بار دہرانے سے بھی دور کیا جا سکتا ہے یا پھر تزکیہ نفس کے ذریعے سے بھی دل کی صفائی ممکن ہے۔

اولیاء، دل کی صفائی کے لحاظ سے نفس کو درج ذیل مراتب میں تقسیم کرتے ہیں:

۱- نفس امارہ (Domineering)
۲- نفس لوامہ (Censorious)
۳- نفس ملہمہ (Inspiring)
۴- نفس مطمئنہ (Tranquil)
۵- نفس قانعہ (Contented)
۶- نفس راضیہ (Pleasing)
۷- نفس مزکّیٰ (Pure)

اولیاء اللہ، اسمائے حسنیٰ کے ورد کے ذریعے سے بتدریج انسانی قلب کی صفائی پر اصرار کرتے آئے ہیں۔ اس مقصد کے لیے سات نام استعمال کیے جاتے ہیں۔

لا الہ الا اللہ، اللہ، ھو الحیّ، القیوم، الحق، القہار، اگرچہ چند صوفیا اکرام العزیز، الواحد، الودود، الوہاب، الباسط، المھیمن جیسے اسمائے حسنیٰ بھی استعمال کرتے ہیں۔

بہرحال دہرانے کی ترتیب جو بھی ہو۔ اللہ تعالیٰ کے پاک اور خوبصورت ناموں کا ذکر نہ صرف تالیف قلب کا باعث ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی رحمت، برکت اور فضل کے دروازے بھی انسان پر کھولتا ہے۔

حوالہ:

The Inner Journey: Views from Islamic Tradition (Parabola Anthology Series) , Ed: William C. Chittick, White Thread Press, 2007

اسرارِ خودی - مقبولیت اور مخالفت کے ادوار

ڈاکٹر الماس خانم

اقبال کا تصور خودی جو کہ اسرار خودی کی تکمیل سے قبل ان کے اردو کلام میں مختلف صورتوں میں موجود تھا اسرار خودی میں اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ ظاہر ہوا۔ اس مثنوی نے نہ صرف اپنے تہہ در تہہ معانی و مفاہیم بلکہ اپنی زبان فارسی سے بھی اہلِ علم و دانش کو حیران کر دیا کیونکہ اسرار خودی کی اشاعت سے قبل اقبال صرف اپنے اردو کلام کی وجہ سے شہرت رکھتے تھے اور انہوں نے مثنوی کو بھی اردو زبان ہی میں لکھنا شروع کیا تھا جیسا کہ وہ تمکین کاظمی کے نام ایک خط (۱۱۶گست ۱۹۲۸ء) میں لکھتے ہیں:

> میں نے خود اسرار خودی پہلے اردو میں لکھنی شروع کی تھی مگر مطالب ادا کرنے سے قاصر رہا۔ جو حصہ لکھا گیا تھا، اس کو تلف کر دیا گیا۔[1]

خودی جیسے وسیع فلسفے کے بیان کے لئے جب انہیں اردو زبان ناموزوں اور ان کے فکر و فلسفے کے بیان کے لئے تنگ محسوس ہوئی تو ان کی نظرِ انتخاب فارسی زبان پر جا ٹھہری کیونکہ فارسی زبان صدیوں سے ہندوستان میں رائج تھی اور اس زبان میں علم و ادب کا وسیع ذخیرہ موجود تھا اسی لئے انہوں نے فارسی زبان میں مثنوی لکھنے کا فیصلہ کیا اس فیصلے کی وضاحت علامہ اقبال کے اس بیان سے بھی ہو جاتی ہے جسے مولانا غلام رسول مہر نے نقل کیا ہے:

> مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آج میں یہ راز بھی بتا دوں کہ میں نے کیوں کر فارسی زبان میں اشعار کہنے شروع کیے۔ بعض اصحاب خیال کرتے رہے ہیں کہ فارسی زبان میں نے اس لئے اختیار کی کہ میرے خیال زیادہ وسیع حلقے میں پہنچ جائیں حالاں کہ میرا مقصد اس کے بالکل برعکس تھا۔ میں نے اپنی مثنوی اسرار خودی ابتداًءِ ہندوستان کے لئے لکھی تھی اور ہندوستان میں فارسی سمجھنے والے بہت کم تھے۔ میری غرض تھی کہ جو خیالات میں باہر پہنچانا چاہتا ہوں وہ کم از کم حلقے تک پہنچیں۔ اس وقت مجھے یہ خیال بھی نہ

تھا کہ مثنوی ہندوستان کی سرحدوں سے باہر جائے گی یا سمندر چیر کر یورپ پہنچ جائے گی۔ بلا شبہ یہ صحیح ہے کہ اس کے بعد فارسی نے مجھے اپنی طرف کھینچ لیا اور میں اس زبان میں شعر کہتا رہا۔[۲]

مثنوی اسرار خودی کے سربستہ اسرار پر نظر ڈالیں تو ہمیں یہ سربستہ راز محض چند روز یا چند سالوں کی کاوش ہرگز محسوس نہیں ہوتے بلکہ یوں لگتا ہے کہ خیالات کا ایک وفور تھا جو سالہا سال سے اقبال کی ذات میں پک رہا تھا اور بہہ نکلنے کے لیے راستے کی تلاش میں تھا ایک طوفان تھا جو راہ پانے کے لئے بے قرار تھا۔ یہی وہ طوفان تھا جسے قیامِ یورپ کے دوران اقبال نے دبانے کی کوشش کی تھی اور پھر شیخ عبد القادر اور پروفیسر آرنلڈ کے کہنے پر اس کا رخ موڑ دیا تھا۔ اسرار خودی اسی طوفان کا اظہار تھا اس طوفان کے بارے میں عطیہ بیگم کے نام خط (۷ اجولائی ۱۹۰۹ء) میں لکھتے ہیں:

میں تو خود اپنے لیے بھی ایک معما ہوں، لیکن وہ خیالات جو میری روح کی گہرائیوں میں ایک طوفان بپا کیے ہوئے ہیں، عوام پر ظاہر ہوں تو مجھے یقین واثق ہے کہ میری موت کے بعد میری پرستش ہوگی۔ دنیا میرے گناہوں کی پردہ پوشی کرے گی اور مجھے اپنے آنسوؤں کا خراجِ عقیدت پیش کرے گی۔[۳]

اس طوفان نے ایک کشمکش کی صورت اختیار کر لی تھی۔ یہ کشمکش کسی فیصلے کی منتظر تھی اور آخر کار ۱۹۱۰ء میں یہ کشمکش اسرار خودی کی تخلیق کے فیصلے پر منتج ہوئی۔ اس ضمن میں اقبال نے لندن میں ایک تقریر کے دوران فرمایا:

۱۹۱۰ ءمیں میری اندرونی کشمکش کا ایک حد تک خاتمہ ہوا اور میں نے فیصلہ کر لیا کہ اپنے خیالات ظاہر کر دینے چاہئیں لیکن اندیشہ تھا کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ بہر حال میں نے ۱۹۱۰ءمیں اپنے خیالات کو مدِ نظر رکھ کر اپنی مثنوی اسرارِ خودی لکھنی شروع کی۔[۴]

گویا اسرار خودی کی تخلیق کی ایک بڑی وجہ یہی تھی کہ اقبال اپنی ذات میں جاری کشمکش سے نجات چاہتے تھے اور اپنے خیالات کے اظہار کے خواہاں تھے۔ مذکورہ بالا خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال نے ۱۹۱۰ء میں مثنوی لکھنے کا آغاز کر دیا تھا اور یوں مثنوی کی تخلیق کا کل عرصہ قریباً پانچ برس بنتا ہے۔ لیکن اقبال کے بعض ناقدین نے یہ عرصہ دو سے تین سال بتایا ہے اور خود اقبال نے بھی مثنوی کی تخلیق کا اتنا ہی عرصہ بتایا ہے۔[۵]

مذکورہ بالا وجہ کے علاوہ بھی علامہ اقبال نے اس مثنوی کی تخلیق کی مختلف وجوہات بیان کی ہیں ان میں سے ایک وجہ وہ خواب قرار دیا ہے کہ جس میں مولانا جلال الدین رومی نے انہیں مثنوی لکھنے کا اشارہ دیا اور اگلی صبح جب اقبال بیدار ہوئے تو ان کی زبان پر اردو کی بجائے فارسی اشعار جاری تھے۔[۶]

ایک اور وجہ اپنے والد کی فرمائش بھی قرار دی ہے اس ضمن میں عطیہ بیگم کے نام خط میں لکھتے ہیں:

قبلہ والد صاحب نے فرمائش کی ہے کہ حضرت بو علی قلندر کی مثنوی کی طرز پر ایک فارسی مثنوی لکھوں۔ اس راہ کی مشکلات کے باوجود میں نے کام شروع کر دیا ہے۔[۷]

علامہ اقبال کے خطوط سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسرار خودی کی تخلیق ان کے لئے خاص اہمیت کی حامل تھی۔ انہیں اس امر کا بخوبی اندازہ تھا کہ یہ مثنوی کوئی عام مثنوی نہ ہو گی یہ نہ صرف ایک شاہکار ہو گی بلکہ مسلمانوں کی آئندہ زندگی میں کلیدی کردار کی حامل بھی ہو گی۔ اگر ہندوستان کے مسلمان اس مثنوی کے اسرار کو جان گئے تو وہ زوال کی اتھاہ گہرائیوں سے نکل کر ترقی کے راستے پر گامزن ہو جائیں گے یہی وجہ ہے کہ اقبال وقتاً فوقتاً نہ صرف اپنے خطوط کے ذریعے اپنے خاص احباب کو نہ صرف اس مثنوی کی تخلیق کے مختلف مراحل سے آگاہ کرتے رہے بلکہ اس کی اہمیت بھی اجاگر کرتے رہے۔

۷ مارچ ۱۹۱۴ء کے خط میں مہاراجہ کشن پرشاد کو اس مثنوی کی اطلاع ان الفاظ میں دیتے ہیں:

فارسی مثنوی کے اشعار ساتھ ساتھ ہو رہے ہیں اس مثنوی کو میں اپنی زندگی کا مقصد تصور کرتا ہوں میں مر جاؤں گا، یہ زندہ رہنے والی ہے۔[۸]

مولانا غلام قادر گرامی کے نام دو خطوط میں مثنوی کے آغاز اور اختتام کی اطلاع دیتے ہیں۔ ۳۱ جولائی، ۱۹۱۴ء میں مثنوی کے آغاز کے بارے میں لکھتے ہیں:

گذشتہ سال ایک مثنوی فارسی (اسرار خودی) لکھنی شروع کی تھی ہنوز ختم نہیں ہوئی۔[۹]

۱۸ جنوری ۱۹۱۵ کے خط میں مثنوی کے خاتمے کی اطلاع ان الفاظ میں دیتے ہیں:

مثنوی ختم ہو گئی ہے۔ آپ تشریف لائیں تو آپ کو دکھا کر اس کی اشاعت کا اہتمام کروں۔[۱۰]

۶ فروری ۱۹۱۵ء کے خواجہ حسن نظامی کے نام خط میں نہ صرف مثنوی کی قریباً تکمیل کی اطلاع دیتے ہیں بلکہ مثنوی کا نام تجویز کرنے کی استدعا بھی کرتے ہیں۔[۱۱]

وہ مثنوی جس میں خودی کی حقیقت و استحکام پر بحث کی ہے اب قریباً تیار ہے اور پریس جانے کو ہے اس کے لئے بھی کوئی عمدہ نام یا خطاب تجویز فرمایئے۔ شیخ عبد القادر صاحب نے اس کے نام اسرارِ حیات، پیامِ سروش، پیام نو، آئینِ نو تجویز کئے ہیں۔ آپ بھی طبع آزمائی فرمایئے اور نتائج سے مجھے مطلع کیجئے تا کہ میں انتخاب کر سکوں۔[۱۲]

۶ جولائی ۱۹۱۵ء کے شاکر صدیقی کے نام خط میں مثنوی کے دیباچہ اور اس میں لفظ "خودی" کی تشریح کی اطلاع ان الفاظ میں دیتے ہیں:

مثنوی (اسرار خودی) کا دیباچہ کسی قدر پیامات کے سمجھنے میں مد ہو گا۔ وہاں لفظ "خودی" کی بھی تشریح ہے۔[۱۳]

مثنوی کی انفرادیت اس کا دیباچہ تھا۔ اس میں علامہ نے خاص طور پر تصوف کے اہم نظریہ "وحدت الوجود" کے وجود میں آنے کی تاریخ کا مختصر خاکہ پیش کیا تھا اور خودی کے لئے پہلے سے مستعمل لفظ "انا" کی وضاحت کرتے ہوئے اپنے خودی کے نظریہ کی طرف اشارہ کیا تھا۔ "خودی" کے متعلق دیباچہ میں لکھتے ہیں:

ہاں لفظ خودی کے متعلق ناظرین کو آگاہ کر دینا ضروری ہے کہ یہ لفظ اس نظم میں بمعنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیسا کہ عام طور پر اردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساسِ نفس یا تعینِ ذات ہے۔[۱۴]

آغاز میں مولانا روم کے اشعار کے علاوہ اقبال نے نظیری کا یہ شعر بھی درج کیا ہے:

نیست در خشک و تر بیشہ من کوتاہی
چوب ہر نخل کہ منبر نہ شود، دار کنم

میرے جنگل کے خشک و تر میں کوئی بھی چیز ایسی نہیں، جو مفید و کار آمد نہ ہو۔ جس درخت کی لکڑی وعظ وارشاد اور اعلائے کلمۃ الحق کے لئے منبر کے کام نہیں آسکتی، میں اس سے سولی تیار کرا دیتا ہوں تا کہ مجاہد اس پر چڑھ کر حق کی شہادت دے سکیں۔[۱۵]

مثنوی کی اشاعت پر مخالفت بھی ہوئی مگر اسرار خودی پر تنقید کرنے والوں نے اسرار خودی کی تہوں میں دفن اسرار کے خزینے تک رسائی کی بجائے غیر ضروری معاملات پر شور بپا کر دیا اور مثنوی کے خلاف علمِ تنقید بلند کر دیا۔ اس مخالفت کے بارے میں محمد عبد اللہ قریشی لکھتے ہیں:

مثنوی اسرار خودی کا شائع ہونا تھا کہ ایک ہنگامہ برپا ہو گیا چونکہ مثنوی کا علمِ کلام عام سطح سے بلند تھا، اس لیے تصوف کے بعض مسائل مثلاً وحدت الوجود، تنزلات ستہ اور ترکِ دنیا (رھبانیت) وغیرہ سے لوگوں نے اختلاف کیا اور مخالفت کا ایک زبردست طوفان اٹھ کھڑا ہوا۔ بعض صوفی، پیر اور سجادہ نشین، جنھیں روایات باطلہ کی پابندی اور شریعت حقہ سے ناواقفیت کی نمائندگی کا شرف حاصل تھا، اقبال کے خلاف صف آرا ہو گئے اور انھوں نے خوب خوب ضربیں لگائیں۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ خواجہ حسن نظامی اور ان کے مرید اس جنگ میں سب سے پیش پیش تھے۔[۱۶]

اس تنقید اور مخالفت کے جواب میں علامہ نے دوستوں کو وضاحتی خطوط بھی تحریر کئے اس ضمن میں سید فصیح اللہ کاظمی کے نام ایک خط (۱۰ جولائی ۱۹۱۶) میں لکھتے ہیں:

حافظ شیرازی کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے، وہ میری مثنوی اسرار خودی کا ایک جزو ہے جو حال میں فارسی میں شائع ہوئی ہے۔ اس میں خواجہ حافظ کے تصوف پر اعتراض ہے۔ میرے نزدیک تصوفِ وجودی مذہب اسلام کا کوئی جزو نہیں بلکہ مذہب اسلام کے مخالف ہے، اور یہ تعلیم غیر مسلم اقوام

سے مسلمانوں میں آئی ہے اور صوفی عبد اللہ صاحب اس خیال کے اظہار سے قال سے حال میں آ گئے۔۔۔۔ گالیوں کی روش اختیار کی اس کا جواب مجھ سے نہیں ہو سکتا۔[۱۷]

علامہ اقبال اکبر الہ آبادی کے نام بھی خطوط لکھتے تھے۔ اقبال کے دل میں ان کی بے پناہ قدر و منزلت تھی وہ خطوط میں ہمیشہ انہیں "لسان العصر اکبر الہ آبادی" کہہ کر مخاطب کرتے وہ بھی مثنوی اسرار خودی کے سرسری مطالعہ اور مخالفین کی طرف سے اڑائی گئی باتوں کی وجہ سے مخالفین میں شامل ہو گئے تھے جس کا اقبال کو بے حد قلق تھا۔ ان کی غلط فہمی دور کرنے کے لئے اقبال ۱۱ جون ۱۹۱۸ء کے خط میں لکھتے ہیں:

میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔ اسرار خودی میں جو کچھ لکھا گیا، وہ ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھی۔ مجھے آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کے صرف وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے تھے۔ باقی اشعار پر نظر شاید نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی کہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔[۱۸]

اسی سلسلے میں ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کے اکبر الہ آبادی کے نام خط میں مزید لکھتے ہیں:

آپ مجھے تناقض کا ملزم گردانتے ہیں، یہ درست نہیں۔ بلکہ میری بدنصیبی ہے کہ آپ نے مثنوی اسرار خودی کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں اس خودی کا حامی ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے؛ اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل بے پرواہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے۔[۱۹]

اسی قسم کی غلط فہمی اقبال کے زمانہ طالب علمی کے دوست غلام بھیک نیرنگ کے دل میں بھی جگہ پا چکی تھی اور جب انہوں نے علامہ اقبال سے اس حوالے سے بات کی تو اقبال نے ان سے درخواست کی کہ وہ بالمشافہ ملاقات کر کے تبادلہ خیالات کریں تاکہ غلط فہمی کا ازالہ ہو سکے۔ اس ضمن میں غلام بھیک نیرنگ اپنے مضمون "اقبال کے بعض حالات" میں اسرار خودی کی اشاعت اس میں تصوف اور حافظ پر سخت گیری پر اقبال سے اختلاف اور علامہ اقبال کی وضاحت کی بابت لکھتے ہیں:

اقبال نے ۱۹۱۵ء میں مثنوی اسرار خودی شائع کی تو مجھ کو بھی اس کا ایک نسخہ بھیجا۔ اس سے پہلے میں آگاہ نہ تھا کہ اس قسم کی کوئی کتاب لکھی جا رہی ہے۔ اس میں تصوف اور خواجہ حافظ پر جو سخت گیری کی گئی ہے، وہ مجھ کو ناگوار گزری اور میں نے اقبال کو ایک طومار اختلاف لکھ کر بھیجا اور اس خط میں یہ بھی لکھا کہ میں اس بارے میں مفصل مضمون لکھ کر شائع کروں گا۔ اقبال نے جواب میں لکھا کہ ابھی آپ اشاعت

کے لئے کچھ نہ لکھیں۔ پہلے مجھ سے آپ سے بالمشافہ مبادلہ خیالات ہو جائے، پھر اگر آپ ضروری سمجھیں تو اپنے خیالات کو لکھ کر شائع کر سکتے ہیں۔ اس ضمن میں انہوں نے یہ بھی لکھا کہ میں نے اس مر تبہ قرآن مجید کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ خیالات قائم کئے ہیں۔ اس سے میں متنبہ ہوا اور میں نے اپنی تنقید لکھ کر شائع کرنے کا ارادہ ترک کر دیا البتہ وقتاً فوقتاً خطوط میں اور زبانی اقبال سے مذاکرہ ہوتا رہا۔[۲۰]

اسرار خودی کے دوسرے ایڈیشن میں اقبال نے جہاں اور ترمیمیں کیں، وہاں مندرجہ ذیل ترمیمیں بھی کر دیں، جو خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں:

۱۔ خواجہ حافظ کے متعلق اشعار حذف کر دیئے اور ان کی جگہ 'حقیقت شعر اور اصلاح ادبیات اسلامیہ' کے زیر عنوان نئے شعر شامل کر دئے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ اقبال کی رائے خواجہ حافظ کے متعلق بدل گئی تھی، وجہ یہ تھی کہ جس مقصد کے پیش نظر وہ اشعار لکھے گئے تھے، لوگوں کی غلط فہمی کی بنا پر وہ مقصد فوت ہو رہا تھا اور مصلح کی شان یہی ہوتی ہے کہ اصل مقصد یعنی اصلاح کو تمام دوسری مصلحتوں پر مقدم رکھے۔ نیز حافظ کے متعلق پہلا نقطہ نگاہ باقی نہیں رہا تھا۔

۲۔ دیباچہ حذف کر دیا۔

۳۔ انتساب کے تمام اشعار مثنوی سے الگ کر دیئے۔[۲۱]

طبع دوم کے دیباچہ میں اقبال لکھتے ہیں:

اس مثنوی کی پہلی ایڈیشن ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس دوسری ایڈیشن میں جواب ناظرین کی خدمت میں پیش کی جاتی ہے بعض بعض جگہ لفظی ترمیم ہے بعض جگہ اشعار کی ترتیب میں فرق ہے اور ایک آدھ جگہ تشریح مطالب کے لئے اشعار کا اضافہ ہے لیکن سب سے بڑی ترمیم یہ ہے کہ اس ایڈیشن سے وہ اشعار خارج کر دئے گئے ہیں جو خواجہ حافظ پر لکھے گئے تھے۔ اگر چہ ان سے محض ایک ادبی نصب العین کی تنقید مقصود تھی اور خواجہ صاحب کی شخصیت سے کوئی سروکار نہ تھا تاہم اس خیال سے کہ یہ طرز بیان اکثر احباب کو ناگوار ہے میں نے ان اشعار کو نکال کر ان کی جگہ نئے اشعار لکھ دیئے جن میں اس اصول پر بحث کی ہے جس کے رو سے میرے نزدیک کسی قوم کی لٹریچر کی قدر و قیمت کا اندزہ کرنا چاہیے۔ پہلی ایڈیشن کے اردو دیباچے کی اشاعت بھی ضروری نہیں سمجھی گئی۔[۲۲]

اسی دوران ۱۹۱۸ء میں رموزِ بے خودی بھی اشاعت پذیر ہو گئی تھی۔ ۱۹۲۵ء میں علامہ اقبال نے اسرار خودی اور رموزِ بے خودی کو یکجا کر کے اسرار و رموز کے نام سے شائع کیا۔ اس ضمن میں سید عبد الواحد اپنے مضمون "اسرارِ خودی کا انتساب" میں لکھتے ہیں:

جب علامہ اقبال نے ۱۹۲۵ء میں اسرار خودی اور رموزِ بیخودی کا ایک ایڈیشن اسرار و رموز کے نام

سے یکجا شائع کیا تو اس تعنون کو حذف کر دیا اور اب اس تعنون کی حیثیت ایک تاریخی واقعہ سے زیادہ نہیں ہے۔[۲۳]

علامہ اقبال اسی تسلسل میں مثنوی کا تیسرا حصہ لکھنے کے بھی خواہاں تھے وہ اس کا خاکہ بنا چکے تھے اور اس کی تخلیق کا ذکر بھی انہوں نے خطوط میں کیا تھا اور اسے ایک نئ قسم کی منطق الطیر قرار دیا تھا۔ مہاراجہ کشن پرشاد کے نام خط (یکم فروری ۱۹۱۸) میں لکھتے ہیں:

انگلستان کے پروفیسر نکلسن مجھ سے اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ کرنے کی اجازت چاہتے ہیں۔ اس مثنوی کا دوسرا حصہ رموزِ بے خودی زیر طبع ہے۔ تیسرے حصے کا بھی آغاز ہو گیا ہے۔ یہ ایک قسم کی نئ منطق الطیر ہو گی۔[۲۴]

۱۹۱۵ء میں مثنوی کی اشاعت کے خلاف جو طوفان اٹھا تھا اس کی دھول کچھ ہی عرصہ میں بیٹھ گئ جب کہ مثنوی کی پذیرائی میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ اقبال کی زندگی ہی میں مثنوی کی شہرت ہندوستان کی سرحدیں عبور کرتی ہوئی یورپ تک جا پہنچی تھی اور ان کی زندگی میں ہی مثنوی کے مختلف زبانوں میں تراجم کا آغاز ہو گیا تھا جیسا کہ مہاراجہ کشن پرشاد کے نام مذکورہ بالا خط سے ظاہر ہے کہ انگلستان کے پروفیسر نکلسن نے مثنوی کے انگریزی ترجمہ کی خواہش کا اظہار کرتے ہوئے اجازت طلب کی تھی۔ علامہ اقبال نے مثنوی کے انگریزی ترجمے، انگلستان میں پھیلتی ہوئی اس کی شہرت کی اطلاع بھی خطوط کے ذریعے اپنے احباب کو دی۔ مولانا گرامی کے نام خط (۱۹ جولائی ۱۹۲۰) میں لکھتے ہیں:

آپ یہ سن کر خوش ہوں گے کہ اسرار خودی کا انگلستان میں خوب چرچا ہو رہا ہے۔ کیمبرج یونیورسٹی کے ایک پروفیسر نے اس پر متعدد لیکچر دیئے ہیں اور اس کے مطالب پر مختلف ادبی سوسائیٹیوں میں خوب بحث ہو رہی ہے۔ انگریزی ترجمہ موسم سرما میں شائع ہو گا۔ مسٹر محمد علی نے ایک پبلک ڈنر میں جس میں ایرانی و ترک و عرب تھے، تقریر کرتے ہوئے اس کے اشعار سنائے تو وہ لوگ محوِ حیرت و استعجاب ہو گئے۔[۲۵]

خان محمد نیاز الدین خان کے نام خط (۱۲ جنوری ۱۹۲۱ء) میں نکلسن کے ترجمہ اور دیباچہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

صرف اسرار خودی کا ترجمہ انگریزی میں ہوا ہے۔ نکلسن (مترجم کتاب) نے جو دیباچہ لکھا ہے، وہ پڑھنے کے قابل ہے۔ یورپ کے پڑھے لکھے آدمیوں میں امید نہیں کہ یہ کتاب مقبول ہو، کیونکہ زندگی کے اعتبار سے وہ ممالک خود پیری کی منزل تک پہنچنے کو ہیں۔ نوجوان ملکوں پر اس کا اثر یقینی ہے، یا ایسی اقوام پر جن کو خدا تعالیٰ نئ زندگی عطا کرے۔[۲۶]

نکلسن نے اسرار خودی کا ترجمہ *The Secrets of the Self* کے نام سے کیا اور دیباچہ میں مثنوی کے حوالے سے مختلف نکات بھی بیان کیے "Introduction" کے نام سے لکھتے ہیں:

His Message is not for the Mohammedans of India alone, but for Muslims every Where.[27]

اسرار خودی علامہ اقبال کا پہلا شعری مجموعہ تھا جو کہ اشاعت پذیر ہوا۔ اس مجموعے سے ان کی شاید ایسی ہی وابستگی تھی جو کہ عام طور پر انسان کو اپنی پہلی اولاد سے ہوا کرتی ہے۔ یہ مثنوی صرف چند الفاظ اور خیالات کا مجموعہ ہی نہ تھی بلکہ امتِ مسلمہ کے لئے ان کے حقیقی جذبات کا اظہار بھی تھی وہ رو بہ زوال امت مسلمہ کو جس مقام پر دیکھنا چاہتے تھے ان کے خیال میں یہ مثنوی انہیں اس مقام تک پہنچانے میں مددگار ثابت ہو سکتی تھی۔ یہ ان کے خواب کی تعبیر تھی جو وہ اپنی قوم کے لئے دیکھ رہے تھے۔ جیسا کہ اقبال کے مختلف احباب کے نام خطوط سے عیاں ہے کہ یہ مثنوی ایک خاص مقصد کے تحت تخلیق کی گئی تھی اور یہ کہ انہوں نے مثنوی خود سے لکھنے کا ارادہ نہ کیا تھا بلکہ یہ مثنوی ان سے لکھوائی گئی تھی۔ اقبال کو یقین کامل تھا کہ اگر امتِ مسلمہ اسرار خودی کے پنہاں رازوں کو پا گئی تو بہت جلد وہ ستاروں کو گردِ راہ بناتی ہوئی چرخِ نیلی فام سے پرے اپنی منزل کو جا لے گی۔ اقبال کو اپنی مثنوی سے جس قدر توقعات وابستہ تھیں اس کا ذکر ان کے خطوط میں اکثر ملتا ہے۔ وہ اس مثنوی کے ذریعے شہرت کے حصول کے متمنی ہرگز نہ تھے۔ وہ ان خوش قسمت شعراء میں سے تھے جنہوں نے اپنی زندگی ہی میں شہرت کی بلندیوں کو چھو لیا تھا خاص طور سے مثنوی کے انگریزی ترجمے نے ان کی شہرت یورپ تک پہنچا دی تھی۔ ان کی زندگی ہی میں مثنوی کے مختلف زبانوں میں نہ صرف تراجم کا آغاز ہو گیا تھا بلکہ اس پر ہندوستان اور ہندوستان سے باہر سینکڑوں ریویو بھی شائع ہو گئے تھے۔ آج اس مثنوی کو تخلیق ہوئے سو سال سے زائد عرصہ بیت گیا ہے۔ اس دوران اس کے مختلف علاقائی اور بین الاقوامی زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں، لیکن افسوسناک امر یہ ہے کہ علامہ اقبال نے جس مقصد کے حصول کے لئے یہ مثنوی تحریر کی تھی اس کا حصول ممکن نہ ہو سکا۔ اقبال کے اپنے بیان کے مطابق انہوں نے یہ مثنوی خاص طور سے ہندوستان کے نوجوانوں کے لئے تحریر کی تھی لیکن ہندوستان کے نوجوان اس سے اس طرح مستفید نہ ہو سکے جیسے کہ اقبال کی خواہش تھی۔ اس کی ایک بڑی وجہ تو یہ ہے کہ ہندوستان میں فارسی زبان کا چلن کم ہوتے ہوئے خاتمے کے قریب پہنچ گیا ہے۔ نئی نسل فارسی زبان سے بالکل آگاہ نہیں، دوسرے اقبال شناسوں کا اولین قافلہ رخصت ہو گیا اب اقبال کے گنے چنے ناقدین اور شارحین اقبال شناسی کا ثبوت تو دے رہے ہیں لیکن اقبال کی فکر سے نسلِ نو کو آگاہ کرنا صرف ان ہی کی ذمہ داری

نہیں ہے پوری قوم اس ذمہ داری کو محسوس کرتے ہوئے نبھانے کی سعی کرے تبھی فکرِ اقبال خصوصاً اسرارِ خودی کی تفہیم ممکن ہے۔ تیسرے یہ کہ کلامِ اقبال اور فکرِ اقبال خصوصاً اسرارِ خودی کی کوئی "گنجائش" ہمارے نصاب میں باقی نہیں۔ ایسے میں اسرارِ خودی کے اسرار کو سمجھنا مشکل ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ اگر آج بھی ہمیں بحیثیت قوم خود کو مستحکم بنانا ہے تو کلام اقبال اور خصوصاً اسرار خودی کی تفہیم کو عام کرنا ہوگا تاکہ اس مثنوی سے علامہ اقبال کی وابستہ توقعات پوری ہو سکیں۔

❁ ... ❁ ... ❁

حوالہ جات و حواشی

۱. سید مظفر حسین برنی، مرتبہ، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی، ۱۹۹۱، ج ۲، ص ۴۰۷۔
۲. رفیق خاور، اقبال کا فارسی کلام ایک مطالعہ، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۸ء، ص ۷۔
۳. محمد عبداللہ قریشی، مرتبہ، روح مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷، ص ۸۸۔
۴. ڈاکٹر عبدالشکور احسن، اقبال کی فارسی شاعری کا تنقیدی جائزہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۲۳۔
۵. علامہ اقبال نے اس خواب کا تذکرہ اپنی مثنوی " اسرارِ خودی" کے اشعار میں بھی کیا ہے۔
۶. خرم علی شفیق، اسرار و رموز (سلسلہ آسان کتب)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۰ء، ص ۳۔
۷. محمد عبداللہ قریشی، روح مکاتیب اقبال، ص ۹۴۔
۸. سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، ۱۹۸۹ء، ج ۱، ص ۲۸۰
۹. ایضا، ص ۲۹۴۔
۱۰. ایضاً، ص ۳۳۲۔
۱۱. ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے اپنی تالیف تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ میں مثنوی کے نام کے بارے میں اپنے خیال کا اظہار کیا ہے۔ کہ یہ نام غالباً علامہ اقبال نے درج ذیل شعر کے مصرعہ سے اخذ کیا ہے:
"ہرچہ می بینی زاسرارِ خودی است"　　(ص ۸۱)
۱۲. سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ص ۳۴۸۔
۱۳. ایضاً، ج ۱، ص ۳۸۸۔
۱۴. ڈاکٹر شیخ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، ص: ل۔
۱۵. مولانا غلام رسول مہر، مطالب اسرار و رموز، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز، لاہور، س۔ن، ص ۴۶
۱۶. ایضاً، ص ۱۲۔
۱۷. سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، ج ۱، ص ۵۱۵۔

[18] محمد عبداللہ قریشی، روح مکاتیب اقبال، ص ۲۰۰-۲۰۱۔

[19] ایضاً، ص ۲۰۳۔

[20] گوہر نوشاہی، مرتب، مطالعہ اقبال: منتخبہ مقالات مجلہ اقبال، طبع دوم، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۳۱۔

[21] مولانا غلام رسول مہر، مطالب اسرار و رموز، ص ۳۶۔

[22] شائستہ خان، مرتبہ، اسرارِ خودی (فراموش شدہ ایڈیشن)، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی، ۲۰۱۱ء، ص ۱۵۶

[23] سید عبد الواحد، اسرار خودی کا انتساب، مشمولہ اقبالیات، اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، جنوری تا مارچ ۱۹۷۱، ص ۲۰

[24] محمد عبداللہ قریشی، روحِ مکاتیب اقبال، ص ۱۹۶

[25] سید مظفر حسین برنی، کلیات مکاتیب اقبال، ج ۲، ص ۱۹۴-۱۹۵۔

[26] ایضاً، ص ۲۲۶۔

[27] Reynold A.Nicholson, *Asrar-i-khudi* (the Secrets of the Self)

اقبالیاتی ادب

جولائی ۲۰۱۶ء تا جون ۲۰۱۷ء

شہزاد رشید، سمیع الرحمٰن

اُم نور العین، ”پردہ، تجدد پسند اور اقبال“، ایوان اسلام، جولائی ۲۰۱۶ء، ص ۳۸-۳۷۔

علامہ محمد اقبال، ”فرمودات اقبال“ [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، جولائی ۲۰۱۶ء، ص ۵۔

محمد اعظم، رانا، ”فلسفہ خودی [تفہیم کلامِ اقبال]“، المنبر، جولائی ۲۰۱۶ء، ص ۵۷-۵۶۔

محمد سہیل باوا، ”علامہ اقبال، اکابر علمائے حق اور قادیانیت“، حکمتِ بالغہ، جولائی ۲۰۱۶ء، ص ۵۶-۵۱۔

یوسف سلیم چشتی، ”فکر اقبال“، چشمِ بیدار، جولائی ۲۰۱۶ء، ص ۳۷-۳۳۔

نصر ملک، ”نوادرِ اقبال“، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جولائی- ستمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۳، جلد ۱۹، ص ۸۳۔

نغمہ زیدی، پروفیسر، ”اقبال......ایک موحد“، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جولائی- ستمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۳، جلد ۱۹ ص ۸۴-۹۱۔

طاہر مسعود، ”اقبال کی شاعری اور قوم کا خاکستر وجود“، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جولائی- ستمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۳، جلد ۱۹ ص ۹۲-۹۶۔

بیگم ثاقبہ رحیم الدین، ”اقبال اور بچے“، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، اگست ۲۰۱۶ء، شمارہ ۸، جلد ۶۳، ص ۳۴-۳۶۔

سعید عبد الخالق بھٹہ، ”معلومات اقبال“، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، اگست ۲۰۱۶ء، شمارہ ۸، جلد ۶۳، ص ۲۱-۲۲۔

سید انتظار حسین شاہ زنجانی، "ایدھی اور اقبال کا سانجھا دکھ"، ماہنامہ آئینہ قسمت، لاہور، اگست ۲۰۱۶ء، شمارہ ۵، جلد ۶۹، ص ۴-۵۔

علامہ محمد اقبال، "فرمودات اقبال" [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، اگست ۲۰۱۶ء، ص ۵۔

محمد اعظم، رانا، "شکوہ جواب شکوہ کی حقیقت"، المنبر، اگست ۲۰۱۶ء، ص ۵۹-۵۸۔

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"، چشمِ بیدار، اگست ۲۰۱۶ء

اصغر کمال، ڈاکٹر، "علامہ اقبال: تلمیذِ داغ"، سہ ماہی داغ دھلوی، داغ اکیڈمی، دہلی، انڈیا، ستمبر ۲۰۱۶ء، ص ۶۳-۷۰۔

تسلیم احمد تصور، "اقبال کے قانونی کردار پر اولین تحقیق"، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، ستمبر-اکتوبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۹، ۱۰، جلد ۶۳، ص ۶-۹۔

علامہ محمد اقبال، "فرمودات اقبال"، [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، ستمبر ۲۰۱۶ء، ص ۵

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"، چشمِ بیدار، ستمبر ۲۰۱۶ء، ص ۳۶-۳۳۔

افضل ریحان، "اکیسویں صدی کا اقبال"، نظریہ پاکستان، اکتوبر ۲۰۱۶ء، ص ۳۰-۲۹۔

حمزہ ہاشمی، "اقبال کا نظریہ تصوف"، ندائے ملت، اکتوبر ۲۰۱۶ء، ص ۴۱۔

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"، چشمِ بیدار، اکتوبر ۲۰۱۶ء، ص ۲۰-۱۷۔

دی نیشن، مورخہ ۱۷ دسمبر ۲۰۱۶، "ترکی میں علامہ اقبال کے لیے خدمت"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۱۹ ص ۲۸۳۔

روزینہ انجم نقوی، "عقیدہ ختم نبوت کے تہذیبی و تمدنی اثرات علامہ اقبال کی نظر میں"، سہ ماہی پیغام آشنا، سفارت اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶۷، جلد ۱۷، ص ۱۵-۲۲۔

زاہد عزیز، خواجہ، "علامہ اقبال اور تحریک آزادی کشمیر"، سہ ماہی اورینٹل کالج میگزین، پنجاب یونیورسٹی اورینٹل کالج، لاہور، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۹۱ ص ۶۹-۷۶۔

علی کمیل قزلباش / محمد طاہر بوستان خان، "شیخ سعدی اور علامہ اقبال کا تصور عشق"، سہ ماہی پیغام آشنا، سفارت اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶۷، جلد ۱۷، ص ۲۳-۳۱۔

منصور عاقل، سید، "سرورق اقبال (نظم)"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۱۹ ص ۱۳۔

ناہید کوثر / سیدہ فلیحہ زہرا کاظمی، "علامہ اقبال اور مولانا اصغر علی روحی کے کلام کی مشترک خصوصیات"، سہ ماہی پیغام آشنا، سفارت اسلامی جمہوریہ ایران، اسلام آباد، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۶۷، جلد ۱۷، ص ۸-۱۴۔

نغمہ زیدی، پروفیسر، "اقبال اور افغان"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، اکتوبر-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۴، جلد ۱۹ ص ۹۵-۱۰۸۔

آمنہ لغاری، "اقبال، شوخی اور ظرافت کے آئینے میں"، پکارِ ملت، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۹-۱۸۔

"اقبال کی شخصیت"، مسلمہ، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۹-۱۱۔

ادارہ، "اقبال ماہ و سال میں"، مسلمہ، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۵-۴۔

اداریہ، "نور قرآن اور اقبال"، ماہنامہ طلوع اسلام، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۱، جلد ۶۹، ص ۴-۵۔

انیس ناگی، "ڈاکٹر محمد اقبال"، مسلمہ، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۰-۷۔

اوریا مقبول جان، "آج کا یورپ، اقبال کے نقطہ نظر سے"، المنبر، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۶۳-۶۱۔

"بابائے قوم کا پیغام"، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۱، جلد ۶۳، ص ۲۶۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، "شاعر مشرق علامہ اقبال"، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۱، جلد ۶۳، ص ۱۰-۲۵۔

جاوید اقبال، ڈاکٹر، "نظریات اقبال کی عملی اہمیت"، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۷، جلد ۱۷، ص ۱۶-۱۹۔

زاہد اشرف، ڈاکٹر، "کبھی اے نوجواں مسلم تدبر بھی کیا تو نے"، المنبر، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۷۳-۶۴۔

زبیدہ جبین، ڈاکٹر، "افکارِ اقبال"، پکارِ ملت، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۵-۱۳۔

ساجد علی، میاں، "یومِ اقبال پر تعطیل: اہمیت و افادیت"، ندائے ملت، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۴۵۔

سمیرا امین، "اقبال کا مرد کامل اور آج کا انسان"، ماہنامہ ہم قدم، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۳، جلد ۲۸، ص ۱۰-۱۱۔

شوکت سبزواری، ڈاکٹر، "علامہ اقبال کا مذہبی شعور"، نظریہ پاکستان، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۴۲-

۴۰۔

عائشہ بتول، ''مفکرِ پاکستان ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کے حالاتِ زندگی''، دخترانِ اسلام، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۲۶-۱۷۔

عبدالسمیع، ڈاکٹر، ''علامہ اقبال عظیم اسلامی مفکر اور شاعر''، اہلِ حدیث، نومبر ۲۰۱۶ء / ۱۸

عبدالقدیر ہمدانی، ''عظیم قومی رہنما ڈاکٹر علامہ محمد اقبال''، ندائے ملت، نومبر ۲۰۱۶ء / ۵۱

عبدالمغنی، ڈاکٹر، ''علامہ محمد اقبال اور افغانستان''، ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن، منصورہ، ملتان روڈ، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۱، جلد ۶، ص ۵۱-۶۰۔

عبدالواحد، سیّد، ''مفکرِ پاکستان علامہ محمد اقبال''، نظریہ پاکستان، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۳۹-۳۴۔

عصمت زبیر، ''اقبال کی کوششوں سے مسلمانوں کی تہذیب کو حیات نو ملی''، ماہنامہ فیض الاسلام، انجمن فیض الاسلام، راولپنڈی، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۱، جلد ۶۸، ص ۲۰-۲۲۔

علامہ محمد اقبال، ''فرمودات اقبال''، [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۵۔

علامہ محمد اقبال، ''سلطان ٹیپو کی وصیت (نظم)''، ماہنامہ تہذیب الاخلاق، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۱، جلد ۶۳، ص ۹۔

علامہ محمد اقبال، ''مطالعہ بیدل فکر برگساں کی روشنی میں''، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۷، جلد ۱۷، ص ۵-۱۵۔

فتح محمد ملک، پروفیسر، ''اقبال اور سلطانی جمہور کا اسلامی تصور''، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۷، جلد ۱۷، ص ۲۰-۲۶۔

قاسم محمود، سیّد، ''شاعرِ مشرق علامہ اقبال کا فلسفہ خودی''، نظامِ حیات، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۳-۹۔

مجلس قلندرانِ اقبال، ''۲ ستمبر قلندرانِ اقبال''، ۱۵ روزہ سٹی میگ، سیالکوٹ، ۱۶ نومبر تا ۳۰ نومبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۲، جلد ۱۱، ص ۶۳۔

محمد سلیم جباری، ''دبستانِ اقبال، فیصل آباد کی ایک روح پرور تقریب''، المنبر، اکتوبر ۲۰۱۶ء، ص ۴۸-۴۶۔

نثار علی ترمذی، ''علامہ اقبال، وحدتِ اُمت''، افکار العارف، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۲۴-۲۳۔

نورین فاطمہ، حافظہ، ''اقبال کے خطبے علم اور مذہبی مشاہدے کا تحقیقی اور توضیحی مطالعہ''، قومی زبان، نومبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۷-۱۲۔

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"،چشمِ بیدار،نومبر۲۰۱۶ء،ص۲۹-۲۴۔
ابو الحسن علی ندوی، مولانا سید، "علامہ اقبال کی شخصیت کے تخلیقی عناصر"، ماہنامہ حکمت بالغہ، قرآن اکیڈمی، جھنگ، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۱۰، ص ۱۱-۲۴۔
ابوسفیان اصلاحی، "کلامِ اقبال میں قرآنیات"،شمس الاسلام، دسمبر۲۰۱۶ء، ص۱۴-۳۔
امبر یاسمین، "نماد (شاہین) در شعر فارسی علامہ اقبال لاہوری"، دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، خزاں۲۰۱۶ء، شمارہ۱۲۶، ص۲۱-۳۲۔
جواد ہمدانی، "حرکت وابعادآن در اندیشہ ی اقبال"، دانش، سرما(۱۲۳)، ص۱۵۸-۱۴۵۔
جہاں آرالطفی، "شرف میں بڑھ کے ثریا سے مشتِ خاک اس کی"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۸۸، ص ۳۱-۳۴۔
حمیرا یاسمین، "بررسی اساطیر خدایان در شعر علامہ اقبال"، دانش، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، خزاں۲۰۱۶ء، شمارہ۱۲۶، ص۳۳-۵۲۔
رئیس صمدانی، ڈاکٹر، "اقبال ایک نابغۂ روزگار شخصیت"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۸۸، ص ۲۶-۳۰۔
رشید حسن خاں، "کلام اقبال کی تدوین"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۸۸، ص ۵-۱۹۔
سکندر حیات میکن، "اقبالیات کا ایک نیا جہاں"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۸۸، ص ۳۵-۳۷۔
صابر جلیسری، "مسجد قرطبہ: اقبال کی فلسفیانہ فکر کا جمالیاتی شاہکار"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۸۸، ص ۲۰-۲۳۔
صدیق صادق، میاں، "اقبال کا تصور ابلیس"، ماہنامہ حکمت بالغہ، قرآن اکیڈمی، جھنگ، دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۱۰، ص ۳۳-۴۳۔
عبدالرؤف رفیقی، "علامہ اقبال کا سفر افغانستان: بعض احوال و کوائف"، ششماہی فکر و نظر، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، جولائی-دسمبر۲۰۱۶ء، شمارہ ۱-۲، جلد ۵۴، ص ۲۰۳-۲۳۰۔
علامہ محمد اقبال، "فرمودات اقبال"، [شارح: ڈاکٹر الف دال نسیم]، نظریہ پاکستان، دسمبر۲۰۱۶ء، ص۵۔

محمد اسلم ضیا، ڈاکٹر، "تحریک پاکستان میں اقبال کا کردار"، ماہنامہ حکمت بالغہ، قرآن اکیڈمی، جھنگ، دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۲، جلد ۱۰، ص ۲۵-۳۲۔

محمد سہیل عمر، "اقبال، تصوف اور عصر حاضر"، ششماہی معیار، شعبہ اردو، کلیہ زبان و ادب، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، جولائی-دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۱۶، ص ۹-۴۴۔

مختار فاروقی، انجینئر، "مطالعہ کلامِ اقبال"، ندائے خلافت، (قسط ۱) ۱۳ دسمبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۰۔

مختار فاروقی، انجینئر، "مطالعہ کلامِ اقبال"، ندائے خلافت، (قسط ۲) ۲۰ دسمبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۰۔

مختار فاروقی، انجینئر، "مطالعہ کلامِ اقبال"، ندائے خلافت، (قسط ۳) ۲۷ دسمبر ۲۰۱۶ء، ص ۱۰۔

مسلم انسٹیٹیوٹ، "اقبال کا پیغام محبت و امن: نوجوانوں کے نام"، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، دسمبر ۲۰۱۶ء، شمارہ ۸، جلد ۱۷، ص ۹-۱۰۔

یوسف سلیم چشتی، "فکر اقبال"، چشمِ بیدار، دسمبر ۲۰۱۶ء، ص ۶۱-۵۶۔

عبدالغنی، ڈاکٹر، "بیدل اور اقبال، ایک سرسری مطالعہ"، مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، ۲۰۱۶ء، ص ۲۸-۳۴۔

فتح محمد ملک، "علامہ اقبال اور اسلام کا سیاسی نظام"، مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، ۲۰۱۶ء، ۳۵-۳۷۔

الطاف احمد اعظمی، ڈاکٹر، "اقبال کے بنیادی افکار"، سہ ماہی اردو بک ریویو، ۱۷۳۹/۳، (ذیلی منزل)، نیو کوہ نور ہوٹل، پٹودی ہاؤس، دریاگنج، نئی دہلی- ۲، انڈیا، جنوری-مارچ ۲۰۱۷ء، شمارہ ۰۹، ص ۲۱-۲۳۔

خیال آفاقی، پروفیسر، "مطالعاتِ اقبال"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جنوری-جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ۱-۲، ص ۷۵-۱۰۵۔

عارف محمود کسانہ، "عصر حاضر میں فکر اقبال کی اہمیت"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جنوری-جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ۱-۲، ص ۱۰۶-۱۱۰۔

بیرسٹر سلیم قریشی، "علامہ اقبال اپنی نظر میں"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جنوری-جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ۱-۲، ص ۱۱۱-۱۱۵۔

رشید آفرین، "نظم اقبال"، سہ ماہی الاقرباء، الاقرباء فاؤنڈیشن، اسلام آباد، جنوری-جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ۱-۲، ص ۱۱۶۔

مہروز بن ایوب، "اقبال اور نیٹشے"، سالانہ نمود، لاہور یونیورسٹی آف مینجمنٹ سائنسز، لاہور، ۲۰۱۷ء،

شمارہ ۶، ص ۲۳-۴۷۔
طلحہ علی مدنی، "اقبال کا تصورِ زمان و مکان"، سالانہ نمود، لاہور یونیورسٹی آف مینجمنٹ سائنسز، لاہور، ۲۰۱۷ء، شمارہ ۶، ص ۴۸-۵۸۔
ظہور احمد اظہر، پروفیسر ڈاکٹر، "سیدنا صدیق اکبر اقبال کی نظر میں"، ماہنامہ فیض الاسلام، انجمن فیض الاسلام، راولپنڈی، مارچ ۲۰۱۷ء، شمارہ ۳، جلد ۶۹، ص ۱۴-۱۸۔
منظور الحق، "علامہ اقبال کی شاعری عصر حاضر کے تناظر میں"، ماہنامہ اخبار اُردو، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، مارچ-اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۳، ۲، جلد ۳۵، ص ۲۵۔
میاں ساجد علی، "پاک چین اقتصادی راہداری اور فکر اقبال"، ماہنامہ اخبار اُردو، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، مارچ-اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۳، ۲، جلد ۳۵، ص ۲۶-۲۷۔
محمد شفیق اعوان، "کلام اقبال اور ملت اسلامیہ کی نشاۃ ثانیہ"، ماہنامہ اخبار اُردو، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، مارچ-اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۳، ۲، جلد ۳۵، ص ۲۸-۳۰۔
میاں ساجد علی (مبصر)، جگن ناتھ آزاد، "اقبال اور مغربی مفکرین"، ماہنامہ اخبار اُردو، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، مارچ-اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۳، ۲، جلد ۳۵، ص ۳۷۔
زاہد ہمایوں (مبصر)، ڈاکٹر محمد قمر اقبال، "اقبال کا تصور حقیقت مطلق"، ماہنامہ اخبار اُردو، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، مارچ-اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۳، ۲، جلد ۳۵، ص ۳۷۔
علامہ محمد اقبال، "بچوں کی تعلیم و تربیت"، ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن، منصورہ، ملتان روڈ، لاہور، اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۴، جلد ۷، ص ۳۳-۳۹۔
ماہر القادری، "چند لمحے علامہ اقبال کے ساتھ"، ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن، منصورہ، ملتان روڈ، لاہور، اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۴، جلد ۷، ص ۴۱-۴۴۔
عثمان حسن، "خطبات اقبال کے دیباچہ پر ایک نظر"، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، اپریل ۲۰۱۷ء، ص ۱۴-۱۵۔
شہناز پروین، "تصوف اقبال، کلام اقبال کے آئینے میں"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۴، جلد ۸۹، ص ۵-۱۴۔
محمود عزیز، "اقبال اور نباتات"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۴، جلد ۸۹، ص ۱۵-۲۱۔
معصومہ نقوی، "اقبال کا نظام فکر"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی،

اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۴، جلد ۸۹، ص ۲۲-۲۵۔
مولانا صلاح الدین، "اقبال - پیغامبر حرکت و حرارت"، ماہنامہ حکمت بالغہ، قرآن اکیڈمی، جھنگ، اپریل ۲۰۱۷ء، شمارہ ۴، جلد ۱۱، ص ۳۱-۴۲۔
محمد رشید ارشد، "قرآن اور اقبال"، سہ ماہی حکمت قرآن، مکتبہ خدام القرآن، لاہور، اپریل - جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ۲، جلد ۳۶، ص ۳-۱۵۔
محمد شفیق عجمی، پروفیسر ڈاکٹر، "علوم کی اسلامی تشکیل نو (۲)، علامہ اقبال اور ڈاکٹر رفیع الدین کے افکار کا تقابلی مطالعہ"، ماہنامہ البرھان، لاہور، مئی ۲۰۱۷ء، شمارہ ۵، جلد ۲۱، ص ۱۵-۱۹۔
صاحبزادہ سلطان احمد علی، "اقبال: بیسویں صدی کا عظیم داعی الی القرآن"، ماہنامہ مرآۃ العارفین انٹرنیشنل، لاہور، جون ۲۰۱۷ء، ص ۴۴-۴۹۔
غالب عرفان، "ہمہ جہت اقبال: ایک تجزیہ"، ماہنامہ قومی زبان، انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی، جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ٦، جلد ۸۹، ص ۵۳-۵۵۔
حامد میاں، ڈاکٹر، "اقبال اور جناح"، ماہنامہ طلوع اسلام، لاہور، جون ۲۰۱۷ء، شمارہ ٦، جلد ۷۰، ص ۲۸-۲۹۔

ABSTRACTS OF THIS ISSUE

Modern Norwegian Philosophy – A step towards future

Bjorn G. Skirbekk, Judith Larson, Dr. Khalid Almas

This article is the Urdu translation of "Reflections on Norwegian Philosophy after World War II"; translated in English by Judith Ann Larsen, Higher Executive officer for Centre for the Study of the Sciences and the Humanities Centre for Women's & Gender Research at University of Bergen, Norway and originally written in Norwegian by the Bjørn Gunnar Skirbekk, a Norwegian philosopher and an emeritus professor at the University of Bergen; published in *The Philosophical Age*, Almanac, issue 24, part 1, St. Petersburg Center for the History of Ideas, 2003. In this article writer has focused on the very call of philosophical outlook embedded in the empirical sciences, encompassing the struggle of Norwegian thinkers aroused after second world war, in order to describe a better position of philosophy in Norway. Though the author has approached the Norwegians, yet a lot could be deduced from his outlook to improve the contemporary condition of philosophy in countries like Pakistan.

Kulliyat-e-Iqbal by Molvi Abdul Razzaq

Dr. Muhammad Ramzan

In this article, *Kulliyat-e-Iqbal*, consisting of Iqbal's poetry, has been discussed. This book was published by Molvi Abdul Razzaq of Hyderabad Dakan in the form of collection, collecting Iqbal's poetry from different newspapers and magazines. This *Kulliyat* was published without Iqbal's consent. He strongly disliked it. Further publication of this *Kulliyat* was stopped and it was limited to Hyderabad Dakan only. The conflict rose regarding this book and communications in this regard have been discussed in this article to make access to the facts possible for readers.

A dream of Iqbal and its origin

Dr. Abdul Khaliq Butt

In April 1909 Iqbal had a dream which was penned down as the poem *Sair-e-Falak* included in *Bang e Dara*. In this poem Iqbal visited heaven and on his way he had seen the hell. He was amazed at witnessing that contrary to his expectations the hell was actually a cold place and the guardian of hell informed Iqbal that hell is cold by nature. Those who arrive in hell bring their own fire with them. Iqbal shared his amazement and the improbable accounts with Atiya Faizi in a letter. The fascinating thing explored in this article is that this was not a dream, it was indeed a conversation between Iqbal's conscious learning from his various research on the subject and the sub-conscious which made the learnings out as a dream of visiting hell and heaven.

Mohsin-ul-Mulk on nature & laws of nature

Samina Husnain

Nineteenth century was important for its scientific ideas. These ideas not only affected the various facets of human lives but also challenged many basic ideas on which the old religions are based. One of such ideas was "the nature and the laws of nature". In India one of the staunch believers of modern scientific ideas was Sir Syed Ahmed Khan. Being a leader of the Muslims of India, he had to convince his followers that there is no contradiction between religion and the new ideas of nature and the laws of nature. Sir Syed was severely criticized for his ideas by the Muslim religious leaders of his time. One of Sir Syed's best friends and co-traveler on the path of Muslim reforms Mehdi Ali Khan (Mohsin-ul-Mulk), came to rescue his friend. He not only defended Sir Syed for his ideas on religion and nature and the laws of nature but he gave his own ideas on the subject, sometimes taking a different line from his friend, Sir Syed. This study presents Mohsin-ul-Mulk's ideas and contributions in this regard, and highlights Mohsinul Mulk's own contribution to reconcile religion and the laws of nature.

Sufi Abdul Majeed Perveen Raqam – A Calligraphist of Iqbal

Muhamamd Masood-ul-Hasan Badar

Calligraphist of *Khat-e-Nastaleeq*, Abdul Majeed, was born at Aimanabad, District Gujranwala in 1901. His grandfather and father were good calligraphists as well. He introduced a new style in calligraphy. This is known as Lahori style of calligraphy. Now every calligraphist strives to follow this style. He scribed the poetical collections of Allama Muhammad Iqbal. Perveen Raqam a courteous and civilized person, got an inclination towards mysticism in the last phase of his life. He started leading a simple life and was called a Sufi. His calligraphy and spirituality got a new impetus through the technical suggestions tendered by Hakeem Faqeer Muhammad Chisti Nizami, popularly known as "Shifaul Mulk". Maulana Ghulam Rasool Mehr granted him the title of "Perveen Raqam". His son, Muhammad Iqbal proved a true heir of his father's art. The verses inscribed on the shrine of Allama Iqbal were written by his son. The plaques installed on Minar-e-Pakistan have also been written by his son. Perveen Raqam passed away on April 4, 1946.

The Stations of the Heart

Shems Friedlander, Engr. Athar Waqar Azeem

The spirituality is the science of soul and heart. With the spiritual training and purification the levels and stages of heart also change from good to better. In the view of spiritual teachers the initial stage of heart is the physical one. As the spiritual development advances the heart stations are gradually changed as *ruh*, *sirr*, *khafi*, *akhfa* and all these stations reflect the higher levels of spirituality and also have a compatibility with *Malakoot*, the world of *Jamal*, the world of *Jalal* and *Arsh* which are the stations of spiritual world.

Asrar-e-Khudi – Appreciation and Criticism

Dr. Almas Khanum

When Allama Muhammad Iqbal wrote his first poetical book *Asrar-e-Khudi* under the motivation of his father it received appreciation and criticism from various intellectual circles. Since

many themes of this book were new to readers, it took time to get due appreciation from scholars. Scholars like Hassan Nizami were initially not ready to agree with the thoughts of *Masanavi*. However, when Iqbal wrote to the scholars and published his articles to elaborate the themes, it got acceptance. When the book was translated into English, it opened the ways of international recognition for Allama Iqbal. It is an irony that the themes of the book are till today not assimilated by our nation and it needs more efforts and attention to make the teachings and thoughts of this book a part of our national life.